SAN PABLO EN SUS CARTAS

MARIANO HERRANZ

ENCUENTRO

BIOGRAFÍAS

PRESENTACIÓN DE BENEDICTO XVI

Ensayos
336

MARIANO HERRANZ MARCO

San Pablo en sus cartas

Presentación de Benedicto XVI

ISBN DIGITAL: 978-84-9920-754-4

ENCUENTRO

© 2008
Mariano Herranz Marco
y
Ediciones Encuentro, S. A., Madrid

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.ª - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

Introducción: PRESENTACIÓN DE SAN PABLO
POR BENEDICTO XVI 9
Siglas 25
Prólogo 27

Capítulo I: SAN PABLO, SIERVO DE JESUCRISTO 31
1. El apóstol, siervo de Jesucristo 33
2. El apóstol, administrador de Dios 38
3. El apóstol, siervo de los hombres 43
4. El más pequeño de los apóstoles 47

Capítulo II: SAN PABLO, PREDICADOR DE JESUCRISTO 51
1. Una homilía sobre la resurrección en 1 Cor 15 52
2. Los argumentos de san Pablo 56
a) Resurrección de Cristo y resurrección de los muertos . 57
b) El bautismo por los muertos (1 Cor 15,29) 60
3. El miedo a la muerte 65
4. Conclusión 69

Capítulo III: SAN PABLO MISIONERO 71
1. Algunos aspectos de la táctica misionera de san Pablo ... 71

a) Las sinagogas de los judíos 71
b) De ciudad en ciudad, fugitivo de la justicia 75
c) Los derechos de ciudadano romano 79
2. El plan misionero de san Pablo 82

Capítulo IV: SAN PABLO Y SUS COLABORADORES .. 91
1. Colaboradores apóstoles 92
2. Colaboración de las comunidades 97
3. Comunidades misioneras 104

Capítulo V: SAN PABLO, FARISEO 111
1. Pasajes autobiográficos en las cartas de san Pablo 113
2. «El que me separó para sí desde el seno de mi madre» ... 118
3. Intransigencia de los fariseos 123
4. Los «celosos» de Dios 126
5. La intervención de Dios 130

Capítulo VI: SAN PABLO, APÓSTOL DE LOS GENTILES 132
1. Los judíos de la Diáspora 133
2. La difícil misión entre los gentiles 137
3. Llamado por Dios para la obra del Evangelio 144

Capítulo VII: SAN PABLO, ¿UN ENFERMO CRÓNICO? 153
1. El infatigable viajero 153
2. Pasajes de las cartas de san Pablo en que se ha leído una alusión a una grave enfermedad 156
3. La enfermedad de san Pablo 161
a) Teoría de la enfermedad de los ojos 162
b) Teoría de la epilepsia o alguna forma de trastorno nervioso 164
c) Teoría de las fiebres intermitentes 167

Capítulo VIII: SAN PABLO, PASTOR DE ALMAS 172
1. La debilidad 173
2. La espina en la carne 179
3. El ángel de Satanás 184
4. El discípulo y el Maestro 188

Capítulo IX: SAN PABLO Y EL ENIGMA
DE LA MUERTE 191
1. La vida del hombre, un penoso camino
hacia la muerte 193
2. El cristiano y el miedo a la muerte 197
3. La espera de la venida del Señor 201
4. Predicación y meditación de la muerte 206
5. El buen vino de la cruz 209

Capítulo X: SAN PABLO Y JESÚS (I) 211
1. Breve historia de un largo debate 212
2. 2 Cor 5,16 y el conocimiento de Cristo 221
a) El contexto 224
b) La estructura y el vocabulario 226

Capítulo XI: SAN PABLO Y JESÚS (II) 232
1. Citas «explícitas» de la palabra del Señor 234
2. Alusiones y paralelos 242
3. Conclusión: san Pablo y la tradición evangélica 249

Capítulo XII: SAN PABLO, ENAMORADO
Y CASAMENTERO 254
1. San Pablo, enamorado de Cristo 255
2. «Es Cristo quien vive en mí» (Ga 2,20) 260
3. San Pablo, casamentero 268

Capítulo XIII
SAN PABLO, PREDICADOR DE LA CRUZ 274
1. «Por la Ley he muerto a la Ley» (Ga 2,19) 274
2. El escándalo de la cruz (Ga 5,11) 278
3. Los apóstoles escandalizados (Lc 22,32.37) 282
4. «Maldito el colgado del madero» (Ga 3,13) 289

Capítulo XIV
SAN PABLO, PREDICADOR Y CATEQUISTA 293
1. Unos consejos del catequista san Agustín 293
a) La disposición del oyente 294
b) Desánimo del catequista y su remedio 296
c) Por nosotros los hombres y por nuestra salvación 298
2. Tres sermones de san Pablo 300
a) En Antioquía de Pisidia 301
b) En el Areópago de Atenas 303
c) En Listra 307
d) Evangelio, Buena Nueva 310

Capítulo XV
SAN PABLO, ¿UN ESCRITOR DIFÍCIL? 312
Primera parte 312
1. Problemas de san Pablo que ya no son nuestros 313
2. Los extraños adversarios de san Pablo 317
3. El lenguaje de san Pablo escritor 324
Segunda parte 330
1. El extraño griego de Pablo 330
2. El original arameo y la mala traducción 336
a) Un sujeto escondido (Rm 5,18) 338
b) «Todos los apóstoles» (1 Cor 15,7) 343
c) Un extraño atesorar (2 Cor 12,14) 348

Bibliografía seleccionada 354

Introducción
PRESENTACIÓN DE SAN PABLO POR BENEDICTO XVI

Desde el 17 de mayo del 2006, Benedicto XVI hizo una presentación de los doce apóstoles en las catequesis de los miércoles.
Las que van del 25 de octubre hasta el 22 de noviembre estuvieron centradas sobre la persona de san Pablo.

Pablo: perfil del hombre y del apóstol (25 de octubre)

Queridos hermanos y hermanas:

Hemos concluido nuestras reflexiones sobre los doce Apóstoles, llamados directamente por Jesús durante su vida terrena. Hoy comenzamos a tratar sobre las figuras de otros personajes importantes de la Iglesia primitiva. También ellos entregaron su vida por el Señor, por el Evangelio y por la Iglesia. Se trata de hombres y mujeres que, como escribe san Lucas en los Hechos de los Apóstoles, «entregaron su vida a la causa de nuestro Señor Jesucristo» (Hch 15,26).

El primero de éstos, llamado por el Señor mismo, por el Resucitado, a ser también él auténtico Apóstol, es sin duda *Pablo de Tarso.* Brilla como una estrella de primera magnitud en la historia de la Iglesia, y no sólo en la de los orígenes. San Juan Crisóstomo lo exalta como personaje superior incluso a muchos ángeles y arcángeles (cf. *Panegírico* 7, 3). Dante Alighieri, en la *Divina Comedia,* inspirándose en la narración de san Lucas en los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 9, 15), lo define sencillamente como «vaso de elección» (*Infierno* 2, 28), que significa: instrumento escogido por Dios. Otros lo han llamado el «decimotercer

apóstol» —y realmente él insiste mucho en que es un verdadero apóstol, habiendo sido llamado por el Resucitado—, o incluso «el primero después del Único».

Ciertamente, después de Jesús, él es el personaje de los orígenes del que tenemos más información, pues no sólo contamos con los relatos de san Lucas en los *Hechos de los Apóstoles,* sino también con un grupo de *cartas* que provienen directamente de su mano y que, sin intermediarios, nos revelan su personalidad y su pensamiento. San Lucas nos informa de que su nombre original era Saulo (cf. Hch 7,58; 8,1 etc.), en hebreo Saúl (cf. Hch 9,14.17; 22,7.13; 26,14), como el rey Saúl (cf. Hch 13,21), y era un judío de la Diáspora, dado que la ciudad de Tarso está situada entre Anatolia y Siria. Muy pronto había ido a Jerusalén para estudiar a fondo la Ley mosaica a los pies del gran rabino Gamaliel (cf. Hch 22,3). Había aprendido también un trabajo manual y rudo, la fabricación de tiendas (cf. Hch 18,3), que más tarde le permitiría proveer él mismo a su propio sustento sin ser una carga para las Iglesias (cf. Hch 20,34; 1 Cor 4,12; 2 Cor 12,13-14).

Para él fue decisivo conocer a la comunidad de quienes se declaraban discípulos de Jesús. Por ellos tuvo noticia de una nueva fe, un nuevo «camino», como se decía, que no ponía en el centro la Ley de Dios, sino la persona de Jesús, crucificado y resucitado, a quien se le atribuía el perdón de los pecados. Como judío celoso, consideraba este mensaje inaceptable, más aún, escandaloso, y por eso sintió el deber de perseguir a los discípulos de Cristo incluso fuera de Jerusalén. Precisamente, en el camino hacia Damasco, a inicios de los años treinta, Saulo, según sus palabras, fue «alcanzado por Cristo Jesús» (Flp 3,12).

Mientras san Lucas cuenta el hecho con abundancia de detalles —la manera en que la luz del Resucitado le alcanzó, cambiando radicalmente toda su vida—, él en sus cartas va a lo esencial y no habla sólo de una visión (cf. 1 Cor 9,1), sino también de una iluminación

(cf. 2 Cor 4, 6) y sobre todo de una revelación y una vocación en el encuentro con el Resucitado (cf. Ga 1,15-16). De hecho, se definirá explícitamente «apóstol por vocación» (cf. Rm 1,1; 1 Cor 1,1) o «apóstol por voluntad de Dios» (2 Cor 1,1; Ef 1,1; Col 1,1), como para subrayar que su conversión no fue resultado de pensamientos o reflexiones, sino fruto de una intervención divina, de una gracia divina imprevisible. A partir de entonces, todo lo que antes tenía valor para él se convirtió paradójicamente, según sus palabras, en pérdida y basura (cf. Flp 3,7-10). Y desde aquel momento puso todas sus energías al servicio exclusivo de Jesucristo y de su Evangelio. Desde entonces su vida fue la de un apóstol deseoso de «hacerse todo a todos» (1 Cor 9,22) sin reservas.

De aquí se deriva una lección muy importante para nosotros: lo que cuenta es poner en el centro de nuestra vida a Jesucristo, de manera que nuestra identidad se caracterice esencialmente por el encuentro, por la comunión con Cristo y con su palabra. A su luz, cualquier otro valor se recupera y a la vez se purifica de posibles escorias.

Otra lección fundamental que nos da san Pablo es la dimensión universal que caracteriza a su apostolado. Sintiendo agudamente el problema del acceso de los gentiles, o sea, de los paganos, a Dios, que en Jesucristo crucificado y resucitado ofrece la salvación a todos los hombres sin excepción, se dedicó a dar a conocer este Evangelio, literalmente «buena nueva», es decir, el anuncio de gracia destinado a reconciliar al hombre con Dios, consigo mismo y con los demás. Desde el primer momento había comprendido que esta realidad no estaba destinada sólo a los judíos, a un grupo determinado de hombres, sino que tenía un valor universal y afectaba a todos, porque Dios es el Dios de todos.

El punto de partida de sus viajes fue la Iglesia de Antioquía de Siria, donde por primera vez se anunció el Evangelio a los griegos y donde se acuñó también la denominación de «cristianos»

(cf. Hch 11,20.26), es decir, creyentes en Cristo. Desde allí en un primer momento se dirigió a Chipre; luego, en diferentes ocasiones, a las regiones de Asia Menor (Pisidia, Licaonia, Galacia); y después a las de Europa (Macedonia, Grecia). Más importantes fueron las ciudades de Éfeso, Filipos, Tesalónica, Corinto, sin olvidar Berea, Atenas y Mileto.

En el apostolado de san Pablo no faltaron dificultades, que afrontó con valentía por amor a Cristo. Él mismo recuerda que tuvo que soportar «trabajos..., cárceles..., azotes; muchas veces peligros de muerte. Tres veces fui azotado con varas; una vez lapidado; tres veces naufragué. Viajes frecuentes; peligros de ríos; peligros de salteadores; peligros de los de mi raza; peligros de los gentiles; peligros en ciudad; peligros en despoblado; peligros por mar; peligros entre falsos hermanos; trabajo y fatiga; noches sin dormir, muchas veces; hambre y sed; muchos días sin comer; frío y desnudez. Y aparte de otras cosas, mi responsabilidad diaria: la preocupación por todas las Iglesias» (2 Cor 11,23-28).

En un pasaje de la carta a los Romanos (cf. Rm 15,24.28) se refleja su propósito de llegar hasta España, el extremo de Occidente, para anunciar el Evangelio por doquier hasta los confines de la tierra entonces conocida. ¿Cómo no admirar a un hombre así? ¿Cómo no dar gracias al Señor por habernos dado un Apóstol de esta talla? Es evidente que no hubiera podido afrontar situaciones tan difíciles, a veces desesperadas, si no hubiera tenido una razón de valor absoluto ante la que ningún límite podía considerarse insuperable. Para san Pablo, como sabemos, esta razón es Jesucristo, de quien escribe: «El amor de Cristo nos apremia al pensar que (...) murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (2 Cor 5,14-15), por nosotros, por todos.

De hecho, el Apóstol dio el testimonio supremo con su sangre bajo el emperador Nerón aquí, en Roma, donde conservamos y

veneramos sus restos mortales. San Clemente Romano, mi predecesor en esta Sede apostólica en los últimos años del siglo I, escribió: «Por la envidia y rivalidad mostró Pablo el galardón de la paciencia. (...) Después de haber enseñado a todo el mundo la justicia y de haber llegado hasta el límite de Occidente, sufrió el martirio ante los gobernantes; salió así de este mundo y marchó al lugar santo, dejándonos el más alto dechado de perseverancia».

Que el Señor nos ayude a poner en práctica la exhortación que nos dejó el apóstol en sus cartas: «Sed mis imitadores, como yo lo soy de Cristo» (1 Cor 11,1).

Pablo: La centralidad de Cristo (8 noviembre)

Queridos hermanos y hermanas:

En la catequesis anterior, hace quince días, traté de trazar las líneas esenciales de la biografía del apóstol san Pablo. Vimos cómo el encuentro con Cristo en el camino de Damasco revolucionó literalmente su vida. Cristo se convirtió en su razón de ser y en el motivo profundo de todo su trabajo apostólico. En sus cartas, después del nombre de Dios, que aparece más de 500 veces, el nombre mencionado con más frecuencia es el de Cristo (380 veces). Por consiguiente, es importante que nos demos cuenta de cómo Jesucristo puede influir en la vida de una persona y, por tanto, también en nuestra propia vida. En realidad, Jesucristo es el culmen de la historia de la salvación y, por tanto, el verdadero punto que marca la diferencia también en el diálogo con las demás religiones.

Al ver a san Pablo, podríamos formular así la pregunta de fondo: ¿Cómo se produce el encuentro de un ser humano con Cristo? ¿En qué consiste la relación que se deriva de él? La respuesta que da san Pablo se puede dividir en dos momentos.

En primer lugar, san Pablo nos ayuda a comprender el valor fundamental e insustituible de la fe. En la carta a los Romanos escribe: «Pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley» (Rm 3,28). Y también en la carta a los Gálatas: «El hombre no se justifica por las obras de la ley sino sólo por la fe en Jesucristo; por eso nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley nadie será justificado» (Ga 2,16).

«Ser justificados» significa ser hechos justos, es decir, ser acogidos por la justicia misericordiosa de Dios y entrar en comunión con él; en consecuencia, poder entablar una relación mucho más auténtica con todos nuestros hermanos: y esto sobre la base de un perdón total de nuestros pecados. Pues bien, san Pablo dice con toda claridad que esta condición de vida no depende de nuestras posibles buenas obras, sino solamente de la gracia de Dios: «Somos justificados gratuitamente por su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús» (Rm 3,24).

Con estas palabras, san Pablo expresa el contenido fundamental de su conversión, el nuevo rumbo que tomó su vida como resultado de su encuentro con Cristo resucitado. San Pablo, antes de la conversión, no era un hombre alejado de Dios y de su ley. Al contrario, era observante, con una observancia fiel que rayaba en el fanatismo. Sin embargo, a la luz del encuentro con Cristo comprendió que con ello sólo había buscado construirse a sí mismo, su propia justicia, y que con toda esa justicia sólo había vivido para sí mismo. Comprendió que su vida necesitaba absolutamente una nueva orientación. Y esta nueva orientación la expresa así: «La vida, que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2,20).

Así pues, san Pablo ya no vive para sí mismo, para su propia justicia. Vive de Cristo y con Cristo: dándose a sí mismo; ya no buscándose y construyéndose a sí mismo. Esta es la nueva justicia,

la nueva orientación que nos da el Señor, que nos da la fe. Ante la cruz de Cristo, expresión máxima de su entrega, ya nadie puede gloriarse de sí mismo, de su propia justicia, conseguida por sí mismo y para sí mismo.

En otro pasaje, san Pablo, haciéndose eco del profeta Jeremías, aclara su pensamiento: «El que se gloríe, gloríese en el Señor» (1 Cor 1,31; Jr 9,22s); o también: «En cuanto a mí, ¡Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo!» (Ga 6,14).

Al reflexionar sobre lo que quiere decir justificación no por las obras sino por la fe, hemos llegado al segundo elemento que define la identidad cristiana descrita por san Pablo en su vida. Esta identidad cristiana consta precisamente de dos elementos: no buscarse a sí mismo, sino revestirse de Cristo y entregarse con Cristo, para participar así personalmente en la vida de Cristo hasta sumergirse en él y compartir tanto su muerte como su vida.

Es lo que escribe san Pablo en la carta a los Romanos: «Hemos sido bautizados en su muerte. Hemos sido sepultados con él. Somos una misma cosa con él. Así también vosotros, consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús» (cf. Rm 6,3.4.5.11). Precisamente esta última expresión es sintomática, pues para san Pablo no basta decir que los cristianos son bautizados o creyentes; para él es igualmente importante decir que ellos «están en Cristo Jesús» (cf. también Rm 8,1.2.39; 12,5; 16,3.7.10; 1 Cor 1,2.3, etc.).

En otras ocasiones invierte los términos y escribe que «Cristo está en nosotros/vosotros» (Rm 8,10; 2 Cor 13,5) o «en mí» (Ga 2,20). Esta compenetración mutua entre Cristo y el cristiano, característica de la enseñanza de san Pablo, completa su reflexión sobre la fe, pues la fe, aunque nos une íntimamente a Cristo, subraya la distinción entre nosotros y él. Pero, según san

Pablo, la vida del cristiano tiene también un componente que podríamos llamar «místico», puesto que implica ensimismarnos en Cristo y Cristo en nosotros. En este sentido, el Apóstol llega incluso a calificar nuestros sufrimientos como los «sufrimientos de Cristo en nosotros» (2 Cor 1,5), de manera que «llevamos siempre en nuestro cuerpo por todas partes el morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2 Cor 4,10).

Todo esto debemos aplicarlo a nuestra vida cotidiana siguiendo el ejemplo de san Pablo, que vivió siempre con este gran horizonte espiritual. Por una parte, la fe debe mantenernos en una actitud constante de humildad ante Dios, más aún, de adoración y alabanza en relación con él. En efecto, lo que somos como cristianos se lo debemos sólo a él y a su gracia. Por tanto, dado que nada ni nadie puede tomar su lugar, es necesario que a nada ni nadie rindamos el homenaje que le rendimos a él. Ningún ídolo debe contaminar nuestro universo espiritual; de lo contrario, en vez de gozar de la libertad alcanzada, volveremos a caer en una forma de esclavitud humillante. Por otra parte, nuestra radical pertenencia a Cristo y el hecho de que «estamos en él» tiene que infundirnos una actitud de total confianza y de inmensa alegría.

En definitiva, debemos exclamar con san Pablo: «Si Dios está por nosotros, ¿quién estará contra nosotros?» (Rm 8,31). Y la respuesta es que nada ni nadie «podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rm 8,39). Por tanto, nuestra vida cristiana se apoya en la roca más estable y segura que pueda imaginarse. De ella sacamos toda nuestra energía, como escribe precisamente el Apóstol: «Todo lo puedo en Aquel que me conforta» (Flp 4,13).

Así pues, afrontemos nuestra existencia, con sus alegrías y dolores, sostenidos por estos grandes sentimientos que san Pablo nos ofrece. Si los vivimos, podremos comprender cuánta verdad encierra lo que el mismo Apóstol escribe: «Yo sé bien en quién tengo

puesta mi fe, y estoy convencido de que es poderoso para guardar mi depósito hasta aquel día», es decir, hasta el día definitivo (2 Tm 1,12) de nuestro encuentro con Cristo juez, Salvador del mundo y nuestro.

Pablo: El Espíritu en nuestros corazones (15 de noviembre)

Queridos hermanos y hermanas:

Hoy, al igual que en las dos catequesis anteriores, volvemos a hablar de san Pablo y de su pensamiento. Nos encontramos ante un gigante no sólo por su apostolado concreto, sino también por su doctrina teológica, extraordinariamente profunda y estimulante. Después de haber meditado, la vez pasada, en lo que escribió san Pablo sobre el puesto central que ocupa Jesucristo en nuestra vida de fe, hoy veremos lo que nos dice sobre el Espíritu Santo y su presencia en nosotros, pues también en esto el Apóstol tiene algo muy importante que enseñarnos.

Ya conocemos lo que nos dice san Lucas sobre el Espíritu Santo en los *Hechos de los Apóstoles* al describir el acontecimiento de Pentecostés. El Espíritu en Pentecostés impulsa con fuerza a asumir el compromiso de la misión para testimoniar el Evangelio por los caminos del mundo. De hecho, el libro de los *Hechos de los Apóstoles* narra una serie de misiones realizadas por los Apóstoles, primero en Samaría, después en la franja de la costa de Palestina, y luego en Siria.

Sobre todo se narran los tres grandes viajes misioneros realizados por san Pablo, como ya recordé en un anterior encuentro del miércoles.

Ahora bien, san Pablo, en sus cartas nos habla del Espíritu también desde otra perspectiva. No se limita a ilustrar la dimensión dinámica y operativa de la tercera Persona de la santísima Trinidad,

sino que analiza también su presencia en la vida del cristiano, cuya identidad queda marcada por él. Es decir, san Pablo reflexiona sobre el Espíritu mostrando su influjo no solamente sobre el *actuar* del cristiano sino también sobre su *ser*. En efecto, dice que el Espíritu de Dios habita en nosotros (cf. Rm 8,9; 1 Cor 3,16) y que «Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo» (Ga 4,6).

Por tanto, para san Pablo el Espíritu nos penetra hasta lo más profundo de nuestro ser. A este propósito escribe estas importantes palabras: «La ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte. (...) Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!» (Rm 8,2.15), dado que somos hijos, podemos llamar «Padre» a Dios.

Así pues, se ve claramente que el cristiano, incluso antes de actuar, ya posee una interioridad rica y fecunda, que le ha sido donada en los sacramentos del Bautismo y la Confirmación, una interioridad que lo sitúa en una relación objetiva y original de filiación con respecto a Dios. Nuestra gran dignidad consiste precisamente en que no sólo somos imagen, sino también hijos de Dios. Y esto es una invitación a vivir nuestra filiación, a tomar cada vez mayor conciencia de que somos hijos adoptivos en la gran familia de Dios. Es una invitación a transformar este don objetivo en una realidad subjetiva, decisiva para nuestro pensar, para nuestro actuar, para nuestro ser. Dios nos considera hijos suyos, pues nos ha elevado a una dignidad semejante, aunque no igual, a la de Jesús mismo, el único Hijo verdadero en sentido pleno. En él se nos da o se nos restituye la condición filial y la libertad confiada en relación con el Padre.

De este modo descubrimos que para el cristiano el Espíritu ya no es sólo el «Espíritu de Dios», como se dice normalmente en el Antiguo Testamento y como se sigue repitiendo en el lenguaje cristiano (cf. Gn 41,38; Ex 31,3; 1 Cor 2,11-12; Flp 3,3; etc.). Y tampoco

es sólo un «Espíritu Santo» entendido genéricamente, según la manera de expresarse del Antiguo Testamento (cf. Is 63,10-11; Sal 51,13), y del mismo judaísmo en sus escritos (cf. Qumrán, rabinismo). Es específica de la fe cristiana la convicción de que el Señor resucitado, el cual se ha convertido él mismo en «Espíritu que da vida» (1 Cor 15,45), nos da una participación original de este Espíritu.

Precisamente por este motivo san Pablo habla directamente del «Espíritu de Cristo» (Rm 8,9), del «Espíritu del Hijo» (Ga 4,6) o del «Espíritu de Jesucristo» (Flp 1,19). Es como si quisiera decir que no sólo Dios Padre es visible en el Hijo (cf. Jn 14,9), sino que también el Espíritu de Dios se manifiesta en la vida y en la acción del Señor crucificado y resucitado.

San Pablo nos enseña también otra cosa importante: dice que no puede haber auténtica oración sin la presencia del Espíritu en nosotros. En efecto, escribe: «El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos cómo pedir para orar como conviene ¡realmente no sabemos hablar con Dios!; mas el Espíritu mismo intercede continuamente por nosotros con gemidos inefables, y el que escruta los corazones conoce cuál es la aspiración del Espíritu, y que su intercesión a favor de los santos es según Dios» (Rm 8,26-27). Es como decir que el Espíritu Santo, o sea, el Espíritu del Padre y del Hijo, es ya como el alma de nuestra alma, la parte más secreta de nuestro ser, de la que se eleva incesantemente hacia Dios un movimiento de oración, cuyos términos no podemos ni siquiera precisar.

En efecto, el Espíritu, siempre activo en nosotros, suple nuestras carencias y ofrece al Padre nuestra adoración, junto con nuestras aspiraciones más profundas. Obviamente esto exige un nivel de gran comunión vital con el Espíritu. Es una invitación a ser cada vez más sensibles, más atentos a esta presencia del Espíritu en nosotros, a transformarla en oración, a experimentar esta presencia

y a aprender así a orar, a hablar con el Padre como hijos en el Espíritu Santo.

Hay, además, otro aspecto típico del Espíritu que nos enseña san Pablo: su relación con el amor. El Apóstol escribe: «La esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5,5). En mi carta encíclica *Deus caritas est* cité una frase muy elocuente de san Agustín: «Ves la Trinidad si ves el amor» (n. 19), y luego expliqué: «El Espíritu es esa potencia interior que armoniza su corazón (de los creyentes) con el corazón de Cristo y los mueve a amar a los hermanos como él los ha amado» (ib.). El Espíritu nos sitúa en el mismo ritmo de la vida divina, que es vida de amor, haciéndonos participar personalmente en las relaciones que se dan entre el Padre y el Hijo.

De forma muy significativa, san Pablo, cuando enumera los diferentes frutos del Espíritu, menciona en primer lugar el amor: «El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz...» (Ga 5,22). Y, dado que por definición el amor une, el Espíritu es ante todo creador de comunión dentro de la comunidad cristiana, como decimos al inicio de la santa misa con una expresión de san Pablo: «La comunión del Espíritu Santo (es decir, la que él realiza) esté con todos vosotros» (2 Cor 13,13). Ahora bien, por otra parte, también es verdad que el Espíritu nos estimula a entablar relaciones de caridad con todos los hombres. De este modo, cuando amamos dejamos espacio al Espíritu, le permitimos expresarse en plenitud. Así se comprende por qué san Pablo une en la misma página de la carta a los Romanos estas dos exhortaciones: «Sed fervorosos en el Espíritu» y «No devolváis a nadie mal por mal» (Rm 12,11.17).

Por último, el Espíritu, según san Pablo, es una prenda generosa que el mismo Dios nos ha dado como anticipación y al mismo tiempo como garantía de nuestra herencia futura (cf. 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,13-14). Aprendamos así de san Pablo que la acción del

Espíritu orienta nuestra vida hacia los grandes valores del amor, la alegría, la comunión y la esperanza. Debemos hacer cada día esta experiencia, secundando las mociones interiores del Espíritu; en el discernimiento contamos con la guía iluminadora del Apóstol.

Pablo: La vida en la Iglesia (22 de noviembre)

Queridos hermanos y hermanas:

Concluimos hoy nuestros encuentros con el apóstol san Pablo, dedicándole una última reflexión. No podemos despedirnos de él sin considerar uno de los elementos decisivos de su actividad y uno de los temas más importantes de su pensamiento: la realidad de la Iglesia. Tenemos que constatar, ante todo, que su primer contacto con la persona de Jesús tuvo lugar a través del testimonio de la comunidad cristiana de Jerusalén. Fue un contacto turbulento. Al conocer al nuevo grupo de creyentes, se transformó inmediatamente en su fiero perseguidor. Lo reconoce él mismo tres veces en diferentes *cartas*: «He perseguido a la Iglesia de Dios», escribe (1 Cor 15,9; Ga 1,13; Flp 3,6), presentando su comportamiento casi como el peor crimen.

La historia nos demuestra que normalmente se llega a Jesús pasando por la Iglesia. En cierto sentido, como decíamos, es lo que le sucedió también a san Pablo, el cual encontró a la Iglesia antes de encontrar a Jesús. Ahora bien, en su caso, este contacto fue contraproducente: no provocó la adhesión, sino más bien un rechazo violento.

La adhesión de Pablo a la Iglesia se realizó por una intervención directa de Cristo, quien, al revelársele en el camino de Damasco, se identificó con la Iglesia y le hizo comprender que perseguir a la Iglesia era perseguirlo a él, el Señor. En efecto, el Resucitado dijo a Pablo, el perseguidor de la Iglesia: «Saulo, Saulo, ¿por qué me

persigues?» (Hch 9,4). Al perseguir a la Iglesia, perseguía a Cristo. Entonces, Pablo se convirtió, al mismo tiempo, a Cristo y a la Iglesia. Así se comprende por qué la Iglesia estuvo tan presente en el pensamiento, en el corazón y en la actividad de san Pablo.

En primer lugar estuvo presente en cuanto que fundó literalmente varias Iglesias en las diversas ciudades a las que llegó como evangelizador. Cuando habla de su «preocupación por todas las Iglesias» (2 Cor 11,28), piensa en las diferentes comunidades cristianas constituidas sucesivamente en Galacia, Jonia, Macedonia y Acaya. Algunas de esas Iglesias también le dieron preocupaciones y disgustos, como sucedió por ejemplo con las Iglesias de Galacia, que se pasaron «a otro evangelio» (Ga 1,6), a lo que él se opuso con firmeza. Sin embargo, no se sentía unido de manera fría o burocrática, sino intensa y apasionada, a las comunidades que fundó.

Por ejemplo, define a los filipenses «hermanos míos queridos y añorados, mi gozo y mi corona» (Flp 4,1). Otras veces compara a las diferentes comunidades con una carta de recomendación única en su género: «Vosotros sois nuestra carta, escrita en nuestros corazones, conocida y leída por todos los hombres» (2 Cor 3,2). En otras ocasiones les demuestra un verdadero sentimiento no sólo de paternidad, sino también de maternidad, como cuando se dirige a sus destinatarios llamándolos «hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros» (Ga 4,19; cf. 1 Cor 4,14-15; 1 Ts 2,7-8).

En sus *cartas*, san Pablo nos ilustra también su doctrina sobre la Iglesia en cuanto tal. Es muy conocida su original definición de la Iglesia como «cuerpo de Cristo», que no encontramos en otros autores cristianos del siglo I (cf. 1 Cor 12,27; Ef 4,12; 5,30; Col 1,24). La raíz más profunda de esta sorprendente definición de la Iglesia la encontramos en el sacramento del Cuerpo de Cristo. Dice san Pablo: «Dado que hay un solo pan, nosotros, aun siendo muchos, somos un solo cuerpo» (1 Cor 10,17). En la misma

Eucaristía Cristo nos da su Cuerpo y nos convierte en su Cuerpo. En este sentido, san Pablo dice a los Gálatas: «Todos vosotros sois uno en Cristo» (Ga 3,28).

Con todo esto, san Pablo nos da a entender que no sólo existe una pertenencia de la Iglesia a Cristo, sino también una cierta forma de equiparación e identificación de la Iglesia con Cristo mismo. Por tanto, la grandeza y la nobleza de la Iglesia, es decir, de todos los que formamos parte de ella, deriva del hecho de que somos miembros de Cristo, como una extensión de su presencia personal en el mundo.

Y de aquí deriva, naturalmente, nuestro deber de vivir realmente en conformidad con Cristo. De aquí derivan también las exhortaciones de san Pablo a propósito de los diferentes carismas que animan y estructuran a la comunidad cristiana. Todos se remontan a un único manantial, que es el Espíritu del Padre y del Hijo, sabiendo que en la Iglesia nadie carece de un carisma, pues, como escribe el Apóstol, «a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común» (1 Cor 12,7). Ahora bien, lo importante es que todos los carismas contribuyan juntos a la edificación de la comunidad y no se conviertan, por el contrario, en motivo de discordia. A este respecto, san Pablo se pregunta retóricamente: «¿Está dividido Cristo?» (1 Cor 1,13). Sabe bien y nos enseña que es necesario «conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz: un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados» (Ef 4,3-4).

Obviamente, subrayar la exigencia de la unidad no significa decir que se debe uniformar o aplanar la vida eclesial según una manera única de actuar. En otro lugar, san Pablo invita a «no extinguir el Espíritu» (1 Ts 5,19), es decir, a dejar generosamente espacio al dinamismo imprevisible de las manifestaciones carismáticas del Espíritu, el cual es una fuente de energía y de vitalidad siempre nueva. Pero para san Pablo la edificación mutua es un criterio

especialmente importante: «Que todo sea para edificación» (1 Cor 14,26). Todo debe ayudar a construir ordenadamente el tejido eclesial, no sólo sin estancamientos, sino también sin fugas ni desgarramientos.

En una de sus cartas san Pablo presenta a la Iglesia como esposa de Cristo (cf. Ef 5,21-33), utilizando una antigua metáfora profética, que consideraba al pueblo de Israel como la esposa del Dios de la alianza (cf. Os 2,4.21; Is 54,5-8): así se pone de relieve la gran intimidad de las relaciones entre Cristo y su Iglesia, ya sea porque es objeto del más tierno amor por parte de su Señor, ya sea porque el amor debe ser recíproco, y por consiguiente, también nosotros, en cuanto miembros de la Iglesia, debemos demostrarle una fidelidad apasionada.

Así pues, en definitiva, está en juego una relación de comunión: la relación por decirlo así *vertical,* entre Jesucristo y todos nosotros, pero también la *horizontal,* entre todos los que se distinguen en el mundo por «invocar el nombre de Jesucristo, Señor nuestro» (1 Cor 1,2). Esta es nuestra definición: formamos parte de los que invocan el nombre del Señor Jesucristo. De este modo se entiende cuán deseable es que se realice lo que el mismo san Pablo dice en su carta a los Corintios: «Por el contrario, si todos profetizan y entra un infiel o un no iniciado, será convencido por todos, juzgado por todos. Los secretos de su corazón quedarán al descubierto y, postrado rostro en tierra, adorará a Dios confesando que Dios está verdaderamente entre vosotros» (1 Cor 14,24-25).

Así deberían ser nuestros encuentros litúrgicos. Si entrara un no cristiano en una de nuestras asambleas, al final debería poder decir: «Verdaderamente Dios está con vosotros». Pidamos al Señor que vivamos así, en comunión con Cristo y en comunión entre nosotros.

SIGLAS

AnBib	Analecta Biblica
AncB	Anchor Bible
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BEThL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib	Biblica
BibOr	Biblica et Orientalia
BSCC	Biblioteca Selecta de Clásicos Castellanos
BTNC	Black's New Testament Commentaries
BU	Biblische Untersuchungen
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
DBS	Supplément au Dictionnaire de la Bible
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EstB	Estudios Bíblicos
EtB	Études Bibliques
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HThKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
ICC	International Critical Commentary of the Holy Scriptures
JBL	Journal of Biblical Literature

KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LeDiv	Lectio Divina
NEB	New English Bible
NIC	The New International Commentary on the New Testament
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NT	Novum Testamentum
NT.S	Novum Testamentum. Supplements
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTS	New Testament Studies
PL	Patrologia latina
PNTC	Pelican New Testament Commentaries
RB	Revue Biblique
RechBib	Recherches Bibliques
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RNT	Regensburger Neues Testament
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SBECh	Studies in the Bible and Early Christianity
SNS	Studia Neotestamentica Subsidia
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SP	Sacra Pagina
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
WBC	Word Biblical Commentary
WS	Wuppertaler Studienbibel
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

PRÓLOGO

En la editorial Fe Católica, bajo la dirección del P. Sánchez de León, SJ, y con la colaboración de un pequeño grupo de sacerdotes jóvenes que fueron excelentes alumnos míos en mis clases de exégesis del Nuevo Testamento, publiqué entre 1974 y 1977 cuarenta pequeños tomos, de 80 páginas cada uno, de una colección titulada *Cuadernos de Evangelio*. La publicación despertó verdadero interés en el público a pesar de que por común acuerdo nos situamos en un nivel de alta divulgación, por lo cual cuando fue preciso citar palabras arameas o griegas no usábamos los alfabetos correspondientes, sino la trascripción. Citaremos dos ejemplo. El obispo de una diócesis de Honduras suscribió a todos sus sacerdotes a la publicación, y en la carta dirigida al director manifestaba su deseo de que la colección no dejara de publicarse. Cuando, a finales del cuarto año, se comunicó a los suscritores que nos era necesario interrumpir la publicación para dar tiempo a que los colaboradores completasen su formación en Sagrada Escritura, se recibieron muchas cartas en que a la vez se manifestaba el sentimiento y el aliento a reanudar cuanto antes la publicación; y una de estas cartas, muy emotiva y alentadora, era de D. José María García Lahiguera, arzobispo de Valencia.

En efecto, para un justo mantenimiento de la publicación era necesario que todos, mis antiguos alumnos y yo, completásemos

nuestra formación en Sagrada Escritura, especialmente en el estudio de los evangelios; y como medida concreta para ello, el mejor camino era que todos estos alumnos, que habían hecho ya en la Pontificia Universidad Comillas su licenciatura en Teología Bíblica, redactasen sus tesis doctorales escogiendo como temas problemas de exégesis en los evangelios o en el resto del Nuevo Testamento. Consecuencia de esta decisión fue que en octubre de 1978 marcharan a Jerusalén tres de ellos para, siguiendo los cursos de *L'École Biblique et Archeologique* de los dominicos franceses, redactar las tesis doctorales. En cursos sucesivos marcharon a Jerusalén un total de siete sacerdotes de la diócesis de Madrid, la mayoría de los cuales permanecieron allí dos años.

En la década de los 80 casi todos habían presentado su tesis doctoral en Comillas o Burgos. Han pasado los años y de aquel grupo de buenos alumnos míos colaboradores para redacción de *Cuadernos de Evangelio* dos son hoy arzobispos, Francisco Javier Martínez, de Granada, y Braulio Rodríguez Plaza, de Valladolid; y César Augusto Franco Martínez es ya desde 1996 obispo auxiliar de Madrid. Desde el año 2000 con tres de mis antiguos alumnos, Julián Carrón Pérez, César Augusto Franco Martínez y José Miguel García Pérez, he publicado diez volúmenes de formato mayor en una colección de la más alta y exigente exégesis, a la que puse por título *Studia Semitica Novi Testamenti*. Estos libros, a pesar de que para una plena inteligencia exigen en el lector conocimiento de las lenguas bíblicas, tenemos testimonios de que pueden ser seguidos también por personas de sana inquietud por el conocimiento de los evangelios aunque carezcan del conocimiento de estas lenguas bíblicas. Todos los tomos de esta colección están dedicados a aclarar pasajes oscuros, o muy oscuros, de los evangelios y las cartas de san Pablo. Por mi parte debo confesar que por el contacto más intensivo que me ha proporcionado la redacción de

estos libros me he sorprendido de lo abundantes que son los pasajes oscuros del griego de los evangelios.

Lo que algunos consideran original en el método de estudio que seguimos no es en realidad invención nuestra; ya en la década de 1930 el norteamericano C.C. Torrey y el holandés J. de Zwaan habían manifestado y demostrado su convencimiento de que en los evangelios cuando se tropieza con un pasaje de griego estridente, oscuro o incomprensible es preciso pensar que se trata de la mala traducción de un original arameo. Nosotros lo que hemos hecho y continuaremos haciendo es precisamente reconstruir el original arameo mal traducido y ofrecer de él una buena traducción. Naturalmente lo más costoso es la reconstrucción del arameo que quedó sepultado bajo los escombros de la traducción.

En la colección *Cuadernos de Evangelio,* durante los dos últimos años, se publicaron una veintena de estudios sobre san Pablo. Algunos de los amigos que siguieron entonces con interés nuestra pequeña publicación, al celebrarse en el año 2008 el segundo milenario del nacimiento de san Pablo, nos han sugerido que haríamos un favor a todos los fieles reuniendo aquellos trabajos y presentándolos, debidamente corregidos, en un volumen. Y se nos recordaba algo que es muy verdad: que la figura de san Pablo ha cautivado siempre a todos los que, por medio de un libro u otro, se acercan a él. Nosotros, como reza el título, lo haremos viendo a san Pablo con su trabajo y su pasión por Jesucristo a lo largo de sus cartas.

18 de octubre de 2007
Festividad de san Lucas

Capítulo I
SAN PABLO, SIERVO DE JESUCRISTO

Las cartas de san Pablo, precisamente por ser cartas y no tratados sistemáticos de doctrina cristiana, participan de los dos aspectos de la Iglesia: misterio que es objeto de fe y sobre el cual puede ejercitarse nuestra reflexión teológica, y realidad humana con una historia concreta en cada momento y lugar. En las cartas de san Pablo, escritas como parte de una labor apostólica y pastoral al servicio de la Iglesia, tenemos maravillosas exposiciones teológicas sobre el misterio de Cristo, y junto a ellas, sirviéndoles muchas veces de marco, referencias a situaciones concretas, creadas por los hombres que realizaron, o recibieron, o dificultaron la acción misionera o pastoral que exige esa Iglesia misterio. Afortunadamente, el principio y fundamento del apostolado, la razón de ser del apóstol, es uno de los temas que más páginas tiene dedicadas en las cartas de san Pablo, y sin duda alguna de las más vivas. En ellas están estrechamente unidas una teología del apostolado y una vida de apóstol de una riqueza y una densidad tan incomparables como aleccionadoras.

El Nuevo Testamento contiene dos cartas de san Pablo a los Corintios, pero en ellas se habla de otras dos. El hecho de que el Apóstol, en un período no superior a tres años, debiera enviar al menos cuatro cartas a la comunidad de Corinto, hace sospechar ya lo que verificamos al leer las dos que poseemos: que la comunidad

de esta sofisticada ciudad griega dio mucho que hacer a san Pablo. Pero las dificultades por que atravesó esta comunidad, recién fundada, tenían una relación muy estrecha con la persona del Apóstol. En Corinto no sólo penetraron doctrinas erróneas sobre puntos esenciales del Evangelio, y se introdujeron prácticas no concordes con lo que san Pablo consideraba buena disciplina eclesiástica; también se discutió o negó rotundamente su autoridad, su condición de apóstol. Hoy podemos decir que gracias a esta discusión o este rechazo poseemos una maravillosa exposición de lo que podría llamarse teología del apostolado: la segunda carta a los Corintios.

Esta carta es la más personal de todas las que conservamos de san Pablo. Exceptuados los capítulos dedicados a la colecta para los santos de Jerusalén (c.8-9), toda ella es apología y polémica; hasta el punto de que a veces se tiene la impresión de que el Apóstol pasa la raya de una justa defensa y una debida modestia al hablar de sí mismo. Quizá no falte algún pastoralista actual que, haciendo exégesis con ojos de topo, califique a san Pablo, al leer esta carta, de apóstol-dictador. Y, sin embargo, ninguna otra de sus cartas es tan rica y profunda en enseñanzas sobre los fundamentos, los fines últimos y las repercusiones morales de su Evangelio, y por tanto de su acción misionera. En ella se nos revela la individualidad sin par del Apóstol con su incomparable variedad de aspectos: un amor ardiente a sus evangelizados, una ira que renuncia a dominarse, una preocupación delicada por el arreglo de los asuntos terrenos, un olvido de este mundo por vivir sumergido en los misterios del mundo superior. Y por encima de todo, lo que la lectura de la segunda carta a los Corintios nos hace palpar al vivo es la radical compenetración, identificación de san Pablo con la religión que predica, con el Evangelio[1]. Así se explica esa falsa sensación de altanería

[1] A. Jülicher-E. Fascher, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen [7]1931, 87. Entre las obras más recientes sobre san Pablo nos limitamos a citar la de O. Kuss, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der*

que su defensa puede producir: lo que san Pablo defiende con energía no es su persona o su prestigio, sino su apostolado, que no es suyo, sino de la Iglesia, de Cristo. Por eso en realidad aquí no habla de sí, sino de Cristo y de la Iglesia. Veamos cómo lo hace, fijándonos especialmente en uno de los títulos que se da: el de siervo de Jesucristo.

1. El apóstol, siervo de Jesucristo

El encabezamiento más frecuente en las cartas de san Pablo es: «Pablo, apóstol de Jesucristo... » Una excepción a esta regla está representada por las cartas en que al nombre del Apóstol no sigue ningún título (1 y 2 Ts; Flm: «prisionero de Cristo Jesús», que propiamente no es un título). Otra excepción, que es la que nos interesa aquí, está representada por las cartas a los Romanos, a los Filipenses y a Tito, que comienzan diciendo: «Pablo, siervo de Cristo Jesús», «Pablo y Timoteo, siervos de Cristo Jesús»; «Pablo, siervo de Dios y apóstol de Jesucristo».

A primera vista pudiera parecer que este título de siervo, en la pluma de san Pablo, es una confesión de modestia; que con él san Pablo expresa simplemente su total y humilde dependencia de Cristo o de Dios. En este sentido, la mejor traducción de la palabra griega que emplea san Pablo, *doûlos*, sería «esclavo»; el vocablo griego designa propiamente al esclavo, es decir, al hombre que es posesión absoluta de otro, de su señor. Pero hay muy fuertes razones para pensar que, al llamarse «siervo de Cristo Jesús», san Pablo

---

Urkirche, Regensburg 1971. De las monografías sobre la segunda carta a los Corintios, el lector podrá encontrar muchos materiales y rica bibliografía en la de J.-F. Collange, *Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2 Cor 2:14-7:4* (SNTSMS 18), Cambridge 1972.

no hace un simple gesto de humildad o modestia[2]. En primer lugar, el hecho de que «siervo» aparezca donde en otros casos leemos «apóstol» es ya significativo: nadie pensará que, al llamarse apóstol, san Pablo se aplica un título ideado por él para expresar su condición humilde frente a Cristo; «apóstol» no es un título de modestia, sino un título de autoridad, honorífico.

En segundo lugar, el otro pasaje en que san Pablo se llama «siervo de Cristo» resultaría poco menos que incomprensible si se da al título un sentido de humilde modestia. La carta a los Gálatas es la más parecida a la segunda a los Corintios: es fuertemente combativa y muy personal. San Pablo escribe esta epístola a las iglesias de Galacia para decirles que su Evangelio, el que les había predicado, era el único Evangelio de Jesucristo. Por no exigir la circuncisión a los paganos que acogían el Evangelio, judíos y quizá también cristianos celosos de origen judío lo acusan de acomodar la predicación de la Iglesia al gusto de los hombres; es decir, los adversarios del Apóstol suponen que, ante la resistencia que los paganos sentirían especialmente al rito de la circuncisión por no estar familiarizados con su sentido religioso y por no querer judaizarse, san Pablo no la exigía, e incluso propugnaba su desaparición.

A estas acusaciones, san Pablo contesta con energía: «¿Trato de ganarme el favor de los hombres, o el de Dios? ¿O busco complacer a los hombres? Si todavía tratase de complacer a los hombres, no sería siervo de Cristo» (Ga 1,10). Y a continuación hace una demostración de dos verdades fundamentales: que su Evangelio no ha sido ideado por hombres para agradar a los hombres, sino por Dios; y que su Evangelio contaba con la aprobación de las columnas de la Iglesia, los apóstoles de Jerusalén (Ga 1,11-2,10). Por tanto, al decir que si predicase un Evangelio que no fuese el de

[2] Sobre el título «siervo de Jesucristo» en san Pablo cf. G. Sass, «Zur Bedeutung von *doûlos* bei Paulus»: ZNW 40 (1941) 24-39.

Cristo no sería siervo de Cristo, no hace confesión de humildad, sino de fidelidad y de responsabilidad. El siervo de Cristo —viene a decir— depende en su obrar y actuar no del gusto o el parecer de los hombres, sino total y radicalmente de Cristo.

Al utilizar la palabra «siervo» para describir sus relaciones con Cristo, san Pablo habla un lenguaje totalmente desconocido en el mundo griego, pero muy familiar en el Antiguo Testamento y en el judaísmo. De ahí que debamos acudir a este mundo judío para entender qué quiere decir cuando se llama «siervo de Cristo Jesús». La palabra hebrea que corresponde a la griega *doûlos*, *'ebed*, significa también «esclavo», por oposición al hombre libre. Pero dentro de su uso profano aparece ya en contextos que le dan un carácter de título honorífico, es decir, en que el énfasis recae no en la humildad o falta de autoridad, sino en la cercanía o semejanza al señor correspondiente. Entre los hallazgos de los arqueólogos en Palestina existe una abundante colección de sellos, tallados en piedras semipreciosas (jaspe, ágata, ónice, etc.), que servían a sus dueños para grabar su marca de propiedad en arcilla o cera. Tres de estos sellos, junto al dibujo que contienen todos, llevan una breve inscripción que dice: «De Shema, siervo de Jeroboán»; «de Ya'azanyahu, siervo del rey»; «de Obadyahu, siervo del rey». Los propietarios de estos sellos no eran esclavos, sino altos funcionarios de la corte o la milicia real; hombres, por tanto, de confianza del rey, constituidos en autoridad por el rey en el gobierno de su casa o del reino.

Este modo de hablar nos es más familiar por una parábola de Jesús: la del siervo que debía a su señor, el rey, la enorme deuda de diez mil talentos (Mt 18,23-35). Aunque la parábola dé una cifra exorbitante a la deuda para destacar la diferencia entre el perdón recibido y el no concedido, el ambiente oriental en que vive Jesús hacía verosímil el relato: el gobernador, por ejemplo, de una provincia en el Imperio persa o en el reino sirio era un siervo del rey;

y en la administración de la provincia podía haber descuidado la entrega de los impuestos de uno o más años al tesoro real. Los siervos, por tanto, de que habla la parábola son en realidad hombres de confianza del rey y constituidos en autoridad por él.

En el Antiguo Testamento, esta terminología aparece trasladada al ámbito religioso. Moisés, Josué, David, los profetas son llamados siervos de Dios. Como uno de los pasajes más ilustrativos de lo que se quiere decir con el título «siervo de Dios» baste citar el Sal 105: «Y vino Israel a Egipto, habitó Jacob en la tierra de Cam. Y multiplicó grandemente su pueblo, e hizo que fueran demasiado fuertes para sus enemigos... Y envió a Moisés, su siervo, y a Aarón, su elegido; e hizo por medio de ellos sus prodigios y sus portentos en la tierra de Cam» (v.23-27). Dos cosas destacan en este texto: la identidad de los títulos «siervo de Dios» y «elegido de Dios», y la afirmación de que mediante ellos hizo Dios los prodigios que realizó en la tierra de Egipto. Moisés, Josué, David son llamados «siervos de Dios» no por su sumisión a Dios —que se da por supuesta—, sino porque Dios los hizo objeto de una elección especial, en orden a una obra que no era de ellos, sino del mismo Dios.

Más claro todavía aparece esto en los casos en que los llamados «siervos de Dios» ni siquiera son israelitas, como los reyes Nabucodonosor y Ciro (Jr 25,9; 27,6; 43,10; Is 49,5, etc.). El primero será instrumento del castigo de Dios; el segundo, al posibilitar el retorno de los desterrados en Babilonia, será instrumento de la bondad y el perdón divinos. Aquí es imposible leer en la palabra «siervo» la idea de sumisión o humilde dependencia: Nabucodonosor y Ciro ni siquiera conocen al Dios de Israel. El acento recae totalmente sobre la elección de Dios y su acción a través de estos siervos; por eso aparecen ante los hombres como los privilegiados de Dios, sus amigos y colaboradores, de igual modo que los ministros y altos funcionarios de un rey.

Volviendo ahora a san Pablo, comencemos por señalar un dato significativo: el Apóstol no aplica nunca el título «siervos de Cristo» a los cristianos en general. Los dos pasajes en que parece hacerlo son de una índole especial; y al menos es claro que en ellos la expresión «siervos de Cristo» no tiene carácter de título como en los pasajes en que el Apóstol se llama a sí mismo o a alguno de sus colaboradores «siervo de Cristo Jesús». En 1 Cor 7,22, hablando de la igualdad de todos los hombres delante de Dios, dice: «El que es llamado en el Señor siendo esclavo, liberto es del Señor; igualmente, el que es llamado, siendo libre, esclavo es de Cristo». No es difícil ver que aquí nos hallamos en un contexto de ideas muy distinto: se trata de describir la obra de Cristo como la manumisión de un esclavo; el creyente es un esclavo comprado a precio por Cristo; a él, por tanto, le debe la libertad, y sólo a él estará sometido. Muy semejante es la idea que contiene el otro pasaje, en que san Pablo recomienda a los esclavos obedecer «como siervos de Cristo» (Ef 6,5-6).

El mundo de ideas que evoca san Pablo cuando se llama «siervo de Cristo Jesús» es totalmente distinto: el que suponen los pasajes del Antiguo Testamento cuando llaman a Moisés, a los profetas, a Nabucodonosor y Ciro «siervos de Dios». Aunque tras él se esconde también una sumisión que es fidelidad, el título «siervo de Jesucristo» expresa honor, autoridad, poder; y ello simplemente por obra de Cristo que elige al hombre, no por la sumisión que éste demuestre. Así lo deja ver con toda claridad el encabezamiento de la carta a los Romanos: «Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado (= constituido) apóstol, escogido para el Evangelio de Dios...» Por eso el mejor comentario a este título que se da san Pablo son quizá unas palabras de Jesús en el evangelio de san Juan, que aparentemente niegan a los apóstoles el título de siervos: «Ya no os llamo siervos, pues el siervo (en el sentido de la palabra griega) no sabe qué hace su señor; os he llamado amigos, pues todas las

cosas que de mi Padre oí os las he dado a conocer». Y añade: «No me habéis elegido vosotros a mí, sino yo os he elegido a vosotros» (15,15s). Como los ministros o altos funcionarios de los reyes israelitas eran «siervos del rey» por elección del soberano, como los profetas o los grandes hombres de la historia de Israel eran «siervos de Dios» por elección de Dios, así san Pablo es «siervo de Cristo Jesús» por graciosa elección del que lo llamó a ser apóstol.

2. El apóstol, administrador de Dios

Pero para que podamos desentrañar todo el contenido del título «siervo de Jesucristo», y con ello entender bien el principio y fundamento de toda acción misionera en la Iglesia, san Pablo nos ha facilitado el camino al definir al apóstol con otros términos que podemos considerar sinónimos[3]. El más importante es quizá el de «administrador» o mayordomo, que sólo aparece en 1 Cor 4,1: «Que todo hombre nos considere como servidores (*hyperétas*) de Cristo y administradores (*oikonómous*) de los misterios de Dios». Para leer lo que se esconde tras esta definición del apóstol es preciso que nos acerquemos también al mundo judío de que procede y en que vive san Pablo.

En primer lugar puede sernos útil aquí uno de los sellos de funcionarios reales israelitas de que hablábamos antes. La inscripción que contiene dice: «De Obadyahu, siervo del rey». En el segundo

[3] Sigue siendo básico el estudio de K.H. Rengstorf, «*apóstolos*»: TDNT 1 (1971) 407-445. Sobre los trabajos posteriores en torno al tema, véase K.H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*, Freiburg i, Br. ²1961; J. Roloff, *Apostolat - Verkündigung - Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965; J.A. Kirk, *Apostleship since Rengstorff: Towards a Synthesis*, NTS 21 (1974-75), 249-264; J.H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (SNTSMS 26), Cambridge 1975.

libro de los Reyes se habla de un Obadyahu, mayordomo de palacio del rey Ajab (18,3); el título hebreo que le da el texto significa literalmente: «el que está al cargo de la casa del rey». Tenemos, pues, dos títulos equivalentes: «siervo del rey» y «administrador de la casa del rey». Así aparece más clara la unión de dos características del hombre que los ostenta: la elección real y los poderes o bienes encomendados. Es natural que la elección esté orientada a poner unos bienes en manos del elegido.

En segundo lugar, nos puede venir luz de lo que sabemos de la legislación judía sobre administradores, mensajeros o agentes que realizan una función en nombre de otros. La palabra hebrea utilizada para designar esta clase de hombres es *shaliah*, que literalmente significa «enviado»; pero en muchas ocasiones el énfasis no se pone en el desplazamiento que ha de hacer el intermediario, sino en la misión que le ha sido encomendada, en su condición de representante de otro. Así, un administrador, que puede vivir en la misma ciudad o la misma casa que su señor, es llamado en hebreo *shaliah*. Para estas personas —procuradores para un matrimonio o un repudio, embajadores, legados, administradores, etc.—, el principio básico de la legislación judía dice escuetamente: «El *shaliah* de un hombre es como el hombre mismo». Es decir, lo que hace el agente o administrador se supone hecho por el que lo nombra agente o administrador suyo. Así, por ejemplo, si un administrador perdonaba una deuda a un deudor de su amo, la deuda quedaba perdonada por el amo. El principio entraña una profunda sabiduría práctica: sin él sería imposible toda transacción o trato con intermediarios[4].

Este estado de cosas exigía a todo propietario que necesitase un administrador un gran cuidado a la hora de escoger el hombre en cuyas manos iba a poner sus bienes, su casa y hacienda. En el

[4] Cf. J.D.M. Derrett, *Law in the New Testamen*t, London 1970; en concreto c. 4: «The Parable of the Unjust Steward», p. 48-77, especialmente p. 52-55.

evangelio de san Lucas tenemos una parábola que nos hace ver el peligro que corría todo amo: la del administrador infiel, que dilapidaba los bienes de su señor, y por ello fue depuesto. Por eso san Pablo, tras decir que los apóstoles son administradores de los misterios de Dios, añade: «Y eso es lo que se exige en los administradores, que uno sea encontrado fiel» (l Cor 4,2). Fiel, naturalmente, al señor cuyos bienes administra, y que en el caso del administrador-apóstol es Dios.

A este respecto es interesante recordar que la palabra hebreo-aramea que designa al administrador es la misma que hubiera empleado san Pablo para llamarse apóstol si hubiese escrito en arameo. De este modo, lo que aparece más claro cuando san Pablo se llama «administrador» de los misterios de Dios, es decir, hombre que tiene en la tierra el control de la casa y los bienes de Dios, está ya dicho en las numerosas ocasiones en que se llama «apóstol de Jesucristo». Igualmente, a la luz de este lenguaje del Apóstol resulta claro y de una importancia capital para la teología del apostolado, lo que dice en el pasaje de Gálatas en que se llama «siervo de Cristo». A los que lo acusan de infidelidad a Cristo por predicar a los gentiles un Evangelio sin circuncisión replica: «Si todavía tratase de complacer a los hombres, no sería siervo de Cristo» (1,10). Hemos visto cómo el administrador de un soberano podía llamarse «siervo del rey». Y sería inconcebible pretender administrar la casa o las finanzas de un rey sin una absoluta fidelidad al mismo. De igual modo —dice san Pablo—, si yo no predicara el Evangelio de Cristo, no podía decir que soy siervo, administrador de Cristo. La primera condición que se exige a un siervo-administrador es la fidelidad. Esto nos explica el lenguaje enérgico, apasionado, con que san Pablo se defiende: defiende su fidelidad a Cristo, su lealtad como administrador de los bienes de Dios. Una vez más resuenan aquí las palabras de Jesús en san Juan: «Ya no os llamaré siervos, sino amigos míos». Amistad sin fidelidad es un absurdo.

Veamos, finalmente, cómo san Pablo viene a decir lo mismo con otro lenguaje. También aquí debemos señalar que el pasaje de la segunda carta a los Corintios que vamos a citar no pertenece a un manual de teología, sino a una carta, escrita en una coyuntura muy concreta: la situación difícil en que se halla la comunidad cristiana de Corinto por obra de predicadores que han sembrado la discordia. Los autores siguen discutiendo sobre la identidad y las ideas de estos sembradores de cizaña, pero para entender el pasaje a que nos referimos nos basta saber que está escrito por san Pablo tras angustiosas zozobras en su dolorida alma de apóstol. En una exigente y tierna exhortación, escribe:

> «Todo procede de Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo y nos dio el ministerio de la reconciliación; como que Dios estaba en Cristo reconciliándose consigo al mundo, no tomándoles en cuenta sus pecados, y puso en nosotros la palabra de reconciliación. En nombre de Cristo, por tanto, somos embajadores, como que os exhorta Dios por medio de nosotros. Os rogamos en nombre de Cristo: reconciliaos con Dios» (2 Cor 5,18-20).

Es difícil imaginar una manera mejor de expresar la vinculación del apóstol a Cristo y a Dios. Estas palabras de san Pablo hacen ver con claridad absoluta un principio fundamental de todo apostolado: de igual modo que la obra de Dios por medio de Jesucristo sólo es accesible a la fe, no puede captarse por la mera investigación histórica, así también la realidad que esconde la persona del apóstol sólo es comprensible desde la fe. Que mediante la muerte en la cruz de Jesús de Nazaret, por sentencia del procurador Poncio Pilato, Dios nos reconcilió consigo, destruyendo el pecado que nos tenía alejados de él, es una verdad de fe. Pero que ese mismo Dios escogiera unos hombres para hacerlos ministros de reconciliación,

es decir, para que la reconciliación de Dios llegase a todos los hombres, es igualmente una verdad que pertenece al ámbito de la fe, no un postulado exigido o demostrado por una sociología. Hoy no contaremos con verdaderos apóstoles, y por tanto no habrá auténtica acción misionera, si no tenemos hombres totalmente penetrados del misterio que encierra el apostolado, según nos permiten vislumbrarlo estas admirables palabras de san Pablo.

Frente a los pasajes en que san Pablo se llama «siervo de Cristo Jesús» y «administrador de los misterios de Dios», éste de 2 Cor añade una novedad: puntualiza cuáles son esos misterios de Dios que debe administrar. En parte, aquí se dice lo mismo con otra palabra clave: el legado o embajador tiene mucho en común con el siervo-administrador y el apóstol; y buena prueba de ello es que en los tres casos el hebreo-arameo emplearía la misma palabra: *shaliah*. En el caso del legado o embajador se cumple también el principio judío que rige la actividad de agentes o intermediarios: «El agente de un hombre es como el hombre mismo». Y la unión entre un hombre y su legado es inimaginable sin una fidelidad del segundo al primero. Por eso decíamos que en este pasaje de 2 Cor san Pablo expresa las mismas ideas que había plasmado con los títulos de siervo, administrador y apóstol.

Con una u otra palabra, a las que van ligadas, sirviendo de imágenes de una realidad superior, otras tantas parcelas de la vida real, san Pablo proclama una misma verdad: «que todo procede de Dios». Dios es el señor que elige a su siervo, el amo que escoge su administrador, el rey que nombra su legado o embajador. Paralelamente, según el principio judío de que «el *shaliah* de un hombre es como el hombre mismo», esto obliga a decir: el apóstol es un siervo que maneja los bienes de Dios, un administrador que custodia y distribuye los tesoros de Dios, un legado que habla las palabras de Dios. Y estos bienes, este tesoro, estas palabras son definidos por san Pablo con un simple sustantivo: reconciliación.

Es decir, amistad con Dios para los que eran hijos de ira, cercanía de Dios para los que estaban lejos de él. El apóstol es el hombre que hace posible esta cercanía, el instrumento de esta amistad.

3. El apóstol, siervo de los hombres

Al describir al apóstol como el portador de una embajada jubilosa a los hombres, san Pablo en cierto modo da a entender que las anteriores imágenes del siervo y el administrador resultaban imperfectas. En la vida ordinaria, los señores que eligen un siervo, un mayordomo o un administrador lo hacen para que custodien y cuiden su casa o sus bienes. El descuido del siervo redundaría simplemente en perjuicio del amo: su casa o sus finanzas marcharían mal. Pero la casa de Dios, los tesoros de Dios no son como los de los hombres. Dios no es un amo codicioso de enriquecer su casa o incrementar sus tesoros. La casa de Dios y los tesoros de Dios son la casa y los tesoros de los hombres. Por eso san Pablo, para completar su descripción del apóstol de Cristo, debía decir que éste es también siervo de los hombres, que administra los bienes que Dios preparó a los hombres; es decir, que si es administrador de Dios, es precisamente para ser su limosnero, el distribuidor de sus tesoros a los hombres.

En realidad, esto lo dice ya san Pablo implícitamente en el pasaje de 2 Cor en que se llama «ministro de la reconciliación» (5,18-20). Pero en la misma carta, y en el mismo marco de la briosa y profunda defensa de su autoridad apostólica, escribe:

> «Porque no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús Señor, y a nosotros siervos vuestros por obra de Jesús. Porque el Dios que dijo: 'Brote de las tinieblas la luz', hizo brotar en nuestros corazones una luz para que irradiemos el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (4,5-6).

La palabra «siervos» (*doûloi*) no tiene aquí el significado que posee cuando san Pablo se llama a sí mismo «siervo de Cristo Jesús», sino el ordinario: san Pablo quiere decir con ella a sus cristianos de Corinto, y más quizá a los que han querido minar su obra apostólica en la comunidad, que su actitud para con ellos no es la de un señor o amo que domina, sino la de un siervo que presta un servicio. A primera vista puede parecer un sarcasmo que san Pablo diga esto en una carta que contiene recriminaciones muy duras. Cuando escribía estas recriminaciones, ¿dónde estaba el siervo de los recriminados?

La respuesta puede leerse en el mismo pasaje citado: san Pablo no dice simplemente que él es siervo de los Corintios, sino que es siervo de los corintios por obra de Cristo, el único que él proclama y los corintios deben acoger como Señor. Este servicio, por tanto, no se debe a una elección o un nombramiento de la comunidad de Corinto, sino de Cristo. Así pues, el origen de su condición de «siervo de los hombres» es el mismo que el de su título, autoridad y poder de apóstol y siervo de Cristo, que lo sitúa totalmente dentro de la esfera de Dios. Para confirmarlo bastará citar el comienzo de la carta a los Gálatas, que dice así: «Pablo, apóstol, no de parte de hombres ni por obra de hombre, sino por obra de Jesucristo y de Dios Padre…»

En los evangelios, muchas palabras de Jesús que hablan del reino de Dios lo conciben como una casa, naturalmente la casa de Dios. Recuérdense sobre todo las palabras de Jesús a san Pedro: «Te daré las llaves del reino de los cielos» (Mt 16,19). La dicha radical del hombre consiste en entrar en esta casa. Cuando san Pablo llama a los apóstoles «administradores» o «mayordomos» de Dios, ¿no está utilizando un lenguaje que opera con la misma imagen? Dios concebido como un rey infinitamente rico y bondadoso, cuyo mayor deseo es compartir sus bienes con los hombres. Para esto envió a su Hijo al mundo, para esto puso en la tierra

—por pura elección suya— hombres que fuesen sus siervos y administradores; pero en este caso una buena administración de los bienes, de la casa de Dios, consiste en prestar a los hombres el mejor de los servicios: hacerles posible la entrada en la casa de Dios, la contemplación de su gloria, que resplandeció ya en el rostro de Cristo.

Decíamos al comienzo que en su segunda carta a los Corintios san Pablo nos pone al descubierto las más variadas riquezas de su alma: amor ardiente a sus evangelizados, ira incontenida ante los ataques que les llegan, delicadeza para los asuntos terrenos, y sobre todo un olvido de este mundo por estar sumergido en los misterios del mundo superior. Ahora, tras el estudio de los títulos con que describe el sentido de su vocación al apostolado, nos es fácil comprender esto último. Como siervo de Jesucristo, como administrador de los misterios de Dios, su vida entera debía necesariamente estar penetrada por el mundo de Dios; no sería apóstol, si no viviese plenamente para el que lo segregó para sí desde el seno de su madre (Ga 1,15), lo eligió para siervo-amigo suyo. Al gesto de Dios, que en su condescendencia llegó a poner su obra en manos de hombres, san Pablo responde con una fidelidad radical. Por eso vive sumergido en los misterios del mundo superior; su vida ha sido incorporada al misterio de Dios.

Pero este vivir desde dentro de Dios no hace al Apóstol desentenderse del mundo terreno y las minúsculas o grandes realidades de que en parte depende su acción misionera; no le hace caminar como un sonámbulo de ciudad en ciudad, sin reparar en gentes y paisajes. En sus cartas podemos recoger abundantes datos que hablan de su sensato realismo y su cordura. Bastará citar uno, que nos llega precisamente en esta segunda carta a los Corintios. Los capítulos 8-9 están dedicados a los últimos preparativos para la colecta que el Apóstol quiere llevar a Jerusalén. San Pablo no la impone, pero exhorta a los corintios a la generosidad. Y en la

exhortación utiliza argumentos teológicos de una gran profundidad y fuerza persuasiva. Por ejemplo:

> «No digo esto en son de mando, sino… pongo a prueba también lo hidalgo de vuestra caridad. Conocéis, en efecto, la gracia de nuestro Señor Jesucristo, el cual, por vosotros, siendo rico, se hizo pobre, para que vosotros os enriquecieseis con su pobreza» (8,8s).

Pero san Pablo demuestra saber muy bien que el hombre no es excesivamente aficionado a dar, y que para convencerlo a que dé es preciso echar mano de recursos hábiles. Y así hace él. Ya el comienzo de su exhortación es un golpe de agudeza: inicia el pequeño sermón recordando a los corintios la generosidad de los cristianos de Macedonia, la provincia septentrional de Grecia, y dice de ellos: «Incluso nos rogaron con mucha insistencia la gracia de tomar parte en este socorro destinado a los santos». San Pablo escribe esta carta precisamente desde Macedonia, donde se encuentra en su viaje de Éfeso a Corinto por tierra. No quiere detenerse mucho en Corinto, sino marchar pronto a Jerusalén; por eso insiste en que la colecta esté terminada cuando él llegue. Pero al mismo tiempo no cesa de exhortar a la generosidad. Y para reforzar la eficacia de la exhortación recurre a un nuevo golpe de habilidad y escribe:

> «Acerca de este ministerio en favor de los santos, por demás es que yo os escriba, pues conozco vuestra prontitud de ánimo, a causa de la cual me glorío delante de los macedonios, diciendo que la Acaya está apercibida desde el año pasado, y vuestro celo ha estimulado (aquí) a muchos. Sin embargo, envié delante a los hermanos para que nuestras alabanzas acerca de vosotros no resulten falsas en este punto; para que, como digo, estéis prevenidos, no sea que, si vienen conmigo algunos de Macedonia y

os hallan desprevenidos, quedemos nosotros, y más aún vosotros avergonzados en este asunto» (2 Cor 9,1-4).

La habilidad de san Pablo es muy simple, pero a la vez muy eficaz: advertir a los cristianos de Corinto que si llegan con él cristianos de Macedonia, que han sido generosos en la colecta, y ven que sus hermanos de Corinto han sido tacaños, el prestigio de la comunidad de Corinto saldría muy mal parado. San Pablo demuestra aquí saber muy bien que dentro de todo hombre se esconde un niño caprichoso, pero que con habilidad siempre podemos hacer de él lo que queremos. En este caso de la colecta —parece haber pensado el Apóstol—, bendito sea el pundonor humano, que puede dar un empujón a la caridad.

4. El más pequeño de los apóstoles

Para terminar creemos oportuno decir unas palabras sobre un aspecto admirable del alma de san Pablo. La rotunda afirmación de lo que pudiéramos llamar sus derechos, sus títulos honoríficos, va acompañada en sus cartas de una no menos clara y rotunda afirmación de su pequeñez. Para contrapesar los pasajes en que se proclama siervo, elegido de Cristo, administrador de los misterios de Dios, apóstol y legado no de hombres ni por obra de hombres sino de Jesucristo y Dios Padre, nos ha dejado otros en que con la misma naturalidad y energía se muestra como confundido por tanta predilección y grandeza. Estos pasajes son bien conocidos. Aquí nos detendremos sólo en uno, que ofrece cierta dificultad a la interpretación.

En la primera carta a los Corintios, el c.15 es un precioso sermón sobre la resurrección de los muertos. Como punto de partida de la exposición, san Pablo cita lo que constituye el núcleo de su

predicación, del Evangelio que predican todos los apóstoles, toda la Iglesia: «Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y que fue sepultado; y que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los Doce…» (15,3-5). Terminada la lista de apariciones, añade:

> «Finalmente, después de todos, como al abortivo, se me apareció también a mí. Porque yo soy el menor de todos los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios» (v.8s).

En este pasaje todo es muy claro, excepto una palabra: «abortivo» (*éktroma*). ¿Qué quiere decir san Pablo al llamarse «abortivo»? Los exegetas y comentaristas se sienten perplejos ante esta palabra, y la mayoría rehúye la respuesta. La palabra griega que utiliza el Apóstol designa una criatura nacida antes de tiempo, y por tanto marcada con algún defecto. Pero evidentemente san Pablo la utiliza en sentido metafórico; es decir, con ella no alude a su nacimiento natural, sino a su nacimiento sobrenatural a la fe o al apostolado, que en realidad fue una misma cosa. Ahora bien, si san Pablo quería aludir a su tardía conversión y vocación al apostolado, la palabra «abortivo» no parece adecuada, pues designa el nacido antes de tiempo. Otras explicaciones propuestas tampoco han convencido.

A nuestro juicio, y hasta que algún estudioso ofrezca una explicación más justificada, la que hoy resulta más luminosa es la del exegeta escandinavo T. Boman[5]. Según este autor, en latín clásico, la palabra *abortivus*, además de designar el fruto de un parto prematuro, aparece utilizada como sinónimo de «enano». Muy probablemente los antiguos pensaban que la desfiguración física del

[5] T. Boman, *Die Jesusüberlieferung in Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967, 236-240.

enano se debía a un nacimiento prematuro, y por eso vinieron a usar la palabra abortivo como sinónima de enano. En griego no tenemos testimonios de que la palabra correspondiente a «abortivo», *éktroma*, se usase también con el significado de «enano»; pero esta ausencia de testimonios escritos puede ser casual. En el mundo griego podemos suponer el mismo modo de explicar la anormal pequeñez del enano que en el mundo de habla latina.

Leyendo ahora el texto de san Pablo en 1 Cor 15 teniendo en cuenta esta posibilidad, el Apóstol diría: «Finalmente, después de todos, como al enano, se me apareció también a mí». Y esta interpretación armoniza perfectamente con lo que sigue: «Porque soy el más pequeño de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios». Pero hay otro dato importante que merece ser destacado. San Pablo no dice: «como a un abortivo», sino «como al abortivo», con artículo. Ya otros autores habían sugerido la posibilidad de que san Pablo utilizase aquí este calificativo no por propia iniciativa, sino porque se lo aplicaban o habían aplicado sus adversarios, los que —como vemos por toda la correspondencia a los Corintios— discutían su autoridad de apóstol. En 2 Cor 10,10, por ejemplo, escribe citando palabras de sus oponentes: «Las cartas —dicen algunos— son graves y fuertes, pero su presencia corporal es poca cosa, y la palabra no vale nada». Es posible, por tanto, que, partiendo de su pequeña estatura, sus adversarios se refiriesen a él con el calificativo de «abortivo-enano».

En esta hipótesis, el texto que comentamos nos revela un nuevo rincón de la grandeza de alma de san Pablo. Sabe que se burlan de él llamándolo enano, y replica: «sí, el enano entre los apóstoles, indigno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios». A la luz de lo expuesto anteriormente, estas palabras de san Pablo suenan a confesión admirada de los misteriosos designios de Dios: el que intentaba destruir la obra de Dios que era su Iglesia es elegido y constituido siervo de Cristo Jesús, administrador de la casa de

Dios. Por eso tendrá que correr el riesgo de parecer altanero y dominador cuando se ve en la necesidad de defender su condición y autoridad de apóstol: sin ese riesgo, no administraría bien los tesoros de Dios, no guardaría fidelidad a Jesucristo, ni serviría a los hombres repartiéndoles los bienes que Dios quiso les llegasen a través de esos hombres llamados apóstoles, que, por ser hombres, siempre serán enanos.

Capítulo II
SAN PABLO, PREDICADOR DE JESUCRISTO

En la abigarrada producción literaria de lo que podríamos llamar periodismo religioso más o menos contestatario no es difícil tropezarse con frases como la siguiente: lo que me importa de Jesucristo no es lo que fue o lo que hizo, en un pasado muy remoto, sino lo que representa para mí su persona y su obra. Y concretándose a una de las afirmaciones del Credo sobre Jesucristo, la frase suele aparecer en la forma siguiente: lo interesante para mí no es que Jesús resucitara, sino qué significa para mí hoy la resurrección de Jesús.

A gentes no preparadas, y sobre todo si están dispuestas a acoger con alborozo todo lo que suene a novedad, esta frase puede dar la impresión de que en ella se condensa un hallazgo feliz de un genio reformador; la Iglesia —pueden pensar— lleva una buena porción de siglos dando golpes en la herradura sin tocar el clavo. Pues bien, en realidad, el hallazgo que parece encerrar esta frase es pura y simplemente un fantasma; o algo peor: una prueba de que el primero que la formuló y los muchos que después la repiten, escriben o hablan con una radical ignorancia de lo que fue desde el comienzo la predicación de la Iglesia sobre Jesucristo, sintetizada en el artículo del Credo: «resucitó al tercer día de entre los muertos». Al hablar de acción misionera es preciso no olvidar que esa

acción es simplemente predicación de Jesucristo a quienes no lo conocen. Vale la pena, por tanto, ver cómo la predicación más primitiva de la Iglesia, según podemos seguirla en las cartas de san Pablo, presenta a Jesucristo; para lo cual organiza y realiza una intensísima acción misionera.

1. Una homilía sobre la resurrección en 1 Cor 15

La primera carta de san Pablo a los Corintios, que es una de las más largas, contiene una serie de puntualizaciones del Apóstol respecto a dificultades de tipo disciplinar o doctrinal que habían surgido en la recién creada comunidad. Uno de los puntos esenciales de la predicación cristiana, que el Apóstol se vio en la necesidad de afirmar y aclarar, es el de la resurrección de los muertos; a él dedica el c.15; que es una de las más bellas piezas que salieron de su pluma. Porque la intervención escrita de san Pablo para dar luz sobre este punto forma parte de su predicación viva, la que antes había impartido en Corinto de palabra. Su resultado es una composición admirablemente trabada, una homilía en forma epistolar, en la que el gran predicador que fue san Pablo hace un derroche de profundidad teológica, habilidad retórica y viveza de exposición.

La pieza se inicia con un exordio en que no faltan unos hábiles, aunque sobrios, recursos para captarse la atención y el alma de los oyentes o lectores, pero que sobre todo establece las bases para la argumentación que va a seguir. Hasta el v.12 no nos enteramos de la intención y el motivo del sermón. Al llegar aquí nos encontramos con una frase interrogativa que nos saca de nuestra incertidumbre y es a la vez una afirmación rotunda de la verdad discutida o negada en Corinto: «Ahora, pues —dice—, si de Cristo se predica que fue resucitado de entre los muertos, ¿cómo algunos entre vosotros dicen que no hay resurrección de muertos?».

Con palabras muy semejantes, dentro del capítulo, repite el Apóstol otras tres veces la afirmación herética que quiere combatir (v.16.29.32). Es claro, por tanto, que san Pablo compuso esta pieza homilética porque en Corinto había algunos que negaban la resurrección de los muertos, no la de Jesucristo; si hubiesen negado también la de Jesucristo, san Pablo no hubiera sintetizado desde el comienzo su argumentación con las palabras que hemos citado: «Si de Cristo predicamos que fue resucitado de entre los muertos, ¿cómo algunos entre vosotros dicen que no hay resurrección de muertos?»

Si nos quedamos aquí, todo es claro: la doctrina errónea a la que hace frente san Pablo con esta homilía escrita consiste en decir que no hay resurrección de los muertos. Las oscuridades aparecen cuando intentamos reconstruir las concepciones de estos negadores de la vida futura. Aquí nuestra dificultad se debe a la misma causa que hace enigmáticos otros muchos pasajes de las cartas de san Pablo: tenemos la respuesta, pero no la pregunta correspondiente. El Apóstol, al escribir, no necesita explicar muchas cosas: sus destinatarios las conocen muy bien porque se hallan dentro de la situación que motivó la carta; nosotros sólo tenemos la carta, que supone más de lo que dice. Y sólo podemos reconstruir la situación de la carta a través de la carta misma. No es extraño, por tanto, que al estudiar 1 Cor 15 los exegetas discrepen; sus interpretaciones dependen de la lectura que hacen de cada uno de sus componentes.

Una lectura rápida de todo el capítulo produce quizá la impresión de que los atacados aquí por san Pablo eran materialistas radicales, es decir, negaban toda clase de vida después de la muerte. En esta dirección parece apuntar sobre todo el v.32, que dice: «Si por miras humanas luché con fieras en Éfeso, ¿qué provecho saco de ello? Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos». Pero, al presentar por primera vez la herejía, el Apóstol dice: «¿Cómo hay entre vosotros algunos que dicen que

no hay resurrección de los muertos?» Los responsables, por tanto, de esta doctrina errónea pertenecían a la comunidad cristiana de Corinto. Y entonces somos nosotros los que preguntamos: ¿Cómo se puede conciliar la fe cristiana con una negación tan radical de toda realidad ultraterrena? Reconociendo que los heréticos de Corinto no podían haber llegado tan lejos, algunos autores modernos se han creído autorizados a afirmar que san Pablo, en su ataque, o no los entendió, o exageró las consecuencias de su negación de la resurrección de los muertos. Es posible, en efecto, creer en la vida futura, en alguna forma de supervivencia del hombre después de la muerte, aunque se niegue la resurrección de los muertos; y con fe en alguna forma de vida futura es imposible hacer de la vida presente lo que san Pablo describe con palabras del profeta Isaías: «Comamos y bebamos, que mañana moriremos» (22,13).

A mediados del siglo II, el apologista Justino escribía en su *Diálogo con Trifón*: «Hay falsos cristianos, que no deben ser tenidos por cristianos, que dicen que no hay resurrección de los muertos, sino que inmediatamente después de su muerte sus almas son llevadas al cielo» (80). Poco tiempo después, otro apologista cristiano, Atenágoras, escribía el mejor tratado de la antigüedad sobre la resurrección de los muertos, y en él combate como no cristiana la idea de una vida futura sin resurrección de los muertos, una vida basada exclusivamente en la inmortalidad del alma. Este modo de concebir el destino futuro del hombre es el que cabría esperar de una mentalidad griega. Al considerar el cuerpo como la cárcel del alma, los pensadores griegos veían en la muerte una liberación. En cierto modo, por tanto, la idea judía de resurrección era incompatible con este modo de ver al hombre: una recuperación del cuerpo entrañaría una vuelta del alma a la cárcel.

Estos datos sobre doctrinas erróneas en el siglo II —a menos de cien años de distancia de san Pablo— y el hecho de que los negadores de la resurrección vivan en una ciudad enclavada en el corazón

de Grecia, Corinto, parecen sugerir que del mismo tipo pudo ser la doctrina combatida por el Apóstol en 1 Cor 15: negaban la resurrección de los muertos por ver en ella una concepción demasiado materialista, bárbara, frente a la idea griega de la inmortalidad del alma libre del cuerpo. Con esto armonizaría otro dato que nos ofrece san Lucas en Hechos. Al terminar san Pablo su discurso en el Areópago de Atenas, con la afirmación de que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos, parte de los oyentes se burlaron del pintoresco predicador, y otros, quizá en tono de lástima, lo despidieron hasta nueva ocasión (17,31s).

Esta reconstrucción de la herejía de Corinto, en torno a la resurrección, parece chocar con algunos pasajes del capítulo, especialmente los que, a primera vista, dan la impresión de que san Pablo atribuye a sus defensores una concepción crasamente materialista. Si no se les halla una explicación mejor, será preciso entender de otro modo las ideas de los falsos doctores. De ahí que en tiempos recientes se haya propuesto una interpretación nueva. Para ella se ha partido de un pasaje de la segunda carta de san Pablo a Timoteo. El Apóstol recomienda a su amado y fiel colaborador: «A las profanas palabrerías húrtales el cuerpo, porque los que se dan a ellas irán avanzando con creciente aumento de impiedad, y su palabra se cebará como gangrena; tales son Himeneo y Fileto, los cuales se han desviado de la verdad diciendo que la resurrección de los muertos se ha realizado ya, y trastornan la fe de algunos» (2,16-18). No es difícil ver que esta doctrina representa una desfiguración de la que encontramos en san Pablo sobre la incorporación del cristiano a la muerte y resurrección de Cristo. Así, en Col 3,1-3 dice: «Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios» (cf. también Rm 6,5-8; 2 Cor 5,15). Pero en san Pablo, la participación en la resurrección de Cristo por la fe y el bautismo no es tal que no deje nada para una resurrección futura. La idea de que el cristiano ha

resucitado, participa ya de la nueva vida de Cristo glorioso, es enteramente cristiana; la encontramos sobre todo en san Pablo y san Juan. Pero uno y otro, a la vez que afirman la resurrección, proclaman el carácter futuro de la misma. Son cristianos de tendencia gnóstica los que más tarde insisten unilateralmente en la resurrección realizada ya y eliminan la resurrección futura.

En cierto modo, esta doctrina sobre el destino último del hombre tiene mucho en común con la expuesta anteriormente, la que habla simplemente de bienaventuranza del alma inmortal sin resurrección de la carne. A las dos se opuso posteriormente la Iglesia como no de acuerdo con el Evangelio. Por eso, aunque nos gustaría saber con exactitud a cuál de los dos tipos pertenecía la doctrina propugnada por los que motivaron la réplica de san Pablo en 1 Cor 15, para comprender la doctrina del Apóstol no es necesaria una certeza en este punto; nos basta lo que está claro en el texto de la carta: que algunos habitantes o predicadores de Corinto negaban la resurrección de los muertos. Porque lo verdaderamente valioso para nosotros es el precioso tratado sobre la resurrección de los muertos, que san Pablo nos ha legado en esta homilía epistolar. Sólo en cuanto nos ayudasen a seguir mejor los razonamientos y la exposición del Apóstol serían necesarios más conocimientos sobre las concepciones de los adversarios.

2. Los argumentos de san Pablo

Aquí nos es imposible hacer un comentario a todo el capítulo, y más teniendo en cuenta su densidad teológica y las dificultades que algunos pasajes ofrecen a la interpretación. Nos limitaremos a exponer dos argumentos aducidos por san Pablo en favor de la resurrección de los muertos, cuya fuerza no es del todo clara a una primera lectura.

a) Resurrección de Cristo y resurrección de los muertos

Al leer el exordio de esta homilía de 1 Cor 15 nadie sospecha adónde se dirige san Pablo. Comencemos por releer el conocido texto:

> «Os recuerdo, hermanos, el Evangelio que os anuncié, el que también recibisteis, en el que asimismo perseveráis, por el cual también sois salvos... Porque os transmití en primer lugar lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y que fue sepultado; y que resucitó (= fue resucitado) al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos de una vez, de los cuales los más viven todavía, algunos han muerto; después se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles, finalmente, después de todos, como al abortivo, se me apareció también a mí... Por tanto, sea yo, sean ellos, así lo predicamos, y así lo habéis creído» (v.1-11).

Una cosa es clara tras la lectura de este exordio: que en Corinto nadie ponía en duda el hecho de la resurrección de Jesús, ni siquiera los que negaban la resurrección de los muertos. Al seguir leyendo no tardamos en comprender a qué venía este detenido prólogo: su finalidad es preparar el primer argumento del Apóstol contra los que niegan la resurrección de los muertos. Este argumento dice: «Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado» (v.13). Negar la resurrección de los muertos —dice san Pablo— es negar la resurrección de Cristo, y sin fe en la resurrección de Cristo se está fuera del Evangelio. Ante este argumento, algunos se preguntarán: ¿por qué la resurrección de Cristo exige necesariamente la resurrección futura de todos los creyentes? ¿No es perfectamente posible que Cristo resucitase sin que ello entrañase la resurrección

general de los muertos? Al menos —parece— hay que reconocer que no se ve una conexión lógica entre resurrección de Cristo y resurrección de todos los muertos.

Para ver cómo este argumento de san Pablo es de una lógica implacable será necesario recordar dos cosas. En primer lugar, cuando el Apóstol dice que los muertos resucitan no habla de una acción de los muertos, sino de Dios: afirmar que los muertos resucitan es decir que Dios los resucitará; a nadie se le ocurrirá pensar que resucitarán por su propio poder. Pero, en san Pablo y en otros autores del Nuevo Testamento, se emplea el mismo lenguaje cuando se menciona la resurrección de Jesús; unas veces encontramos el verbo en activa: Dios resucitó a Jesús de entre los muertos; otras en pasiva, «fue resucitado», pero entonces el sujeto agente implícito es Dios. Las traducciones castellanas, y ya la Vulgata, al usar un verbo activo intransitivo, pueden desfigurar un tanto el modo de presentar los hechos que encontramos en el original de los autores sagrados. Este modo de hablar no es puro capricho; tras él se esconde una idea fundamental de la primera predicación cristiana: que la futura resurrección de los muertos y la resurrección de Jesús, que pertenece ya al pasado, representan una misma obra de Dios.

En segundo lugar, lo que hemos deducido del modo de hablar sobre la resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento, podemos leerlo claramente formulado en pasajes como éste del libro de los Hechos de los Apóstoles: «Estando ellos (los apóstoles) hablando al pueblo, se presentaron los sacerdotes, el jefe de la policía del templo y los saduceos, molestos de que enseñasen al pueblo y de que en la persona de Jesús proclamasen la resurrección de los muertos» (4,1-2). La fórmula empleada aquí por san Lucas para resumir el contenido de la predicación de los apóstoles merece mucha más atención de la que se le ha prestado, al menos en la catequesis ordinaria. Naturalmente, los apóstoles proclaman

el hecho de la resurrección de Jesús, pero no como un acontecimiento individual en que el único interesado es él, sino como un grandioso acontecimiento en que estamos interesados, o mejor, del que somos beneficiarios todos los hombres: en la resurrección de Jesús, Dios ha dado comienzo ya a la resurrección general de los muertos. Es decir, el acontecimiento final que será el preludio para la entrada en los cielos nuevos y la tierra nueva, la resurrección de los muertos, ha comenzado ya en Jesús de Nazaret.

Con esto nos es muy fácil entender, por una parte, las palabras de san Pablo en su homilía de 1 Cor 15: «Pero Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicias de los que durmieron» (v.20). Como las primicias, los primeros frutos, llevan en sí necesariamente la seguridad del resto de la cosecha, así la resurrección de Jesús, primicias de la grandiosa obra final de Dios, encierra en sí la seguridad de la resurrección de los muertos. Como las primicias son ya la cosecha, así la resurrección de Jesús es ya la resurrección de los muertos. Si se han recogido ya las primicias, aunque no se haya recogido aún toda la cosecha, estamos ya en el tiempo de la siega; es decir, el cristiano, por su fe en la resurrección de Jesús, se encuentra ya en el tiempo, en la realidad de la resurrección.

Por otra parte, esto nos explica por qué san Pablo emplea más líneas en preparar el primer —y principal— argumento que en formularlo explícitamente: para dar certeza al hecho futuro de la resurrección de los muertos necesitaba y le bastaba presentar la certeza del hecho pasado de la resurrección de Jesús. Una vez hecho esto, no tiene más que exclamar con extrañeza: «Si de Cristo se predica que ha resucitado, ¿cómo algunos entre vosotros dicen que no hay resurrección de los muertos? Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado» (v.12s).

b) El bautismo por los muertos (1 Cor 15,29)

El segundo argumento que aduce san Pablo para probar la certeza de la resurrección de los muertos ha sido causa de infinitos quebraderos de cabeza para los exegetas, desde los Santos Padres hasta hoy. Comencemos por citar las palabras del Apóstol en una de las traducciones más corrientes:

> «Pues si no (hay resurrección de los muertos), ¿qué harán los que se bautizan por los muertos? Si definitivamente los muertos no resucitan, ¿a qué viene el bautizarse por ellos?» (1 Cor 15,29).

La dificultad de este texto reside en dos cosas principalmente. Por una parte resulta muy extraño que san Pablo utilice para su argumentación una práctica que entraña una concepción mágica del sacramento del bautismo: en la teología del Apóstol, y de la Iglesia primitiva, es inconcebible que un vivo reciba el bautismo para que se beneficie un muerto. Si en la comunidad de Corinto había algunos que habían practicado o practicaban ese rito, san Pablo lo hubiera reprobado, no utilizado para su argumentación. Pero, por otra parte, las palabras del Apóstol que aluden a este «bautismo» lo presentan como una práctica regular, repetida: «¿Qué harán —dice— los que se bautizan por los muertos? ¿A qué viene el bautizarse por ellos?» San Pablo supone incluso que semejante práctica continuará; sólo la haría cesar la absurda negación de la resurrección de los muertos.

Por san Juan Crisóstomo, san Epifanio y Tertuliano sabemos que en algunas sectas cristianas se practicaba el rito del bautismo de un vivo, colocado bajo el lecho de un muerto que no había recibido el sacramento, pero se hallaba ya en el catecumenado. Esta práctica, rechazada por los Santos Padres, fue condenada en el III Concilio de Cartago con estas palabras: «Asimismo se aprobó que no se dé la Eucaristía a los cuerpos de los difuntos... y que se procure que

los hermanos rudos no crean que también los muertos pueden ser bautizados» (c.6). De las religiones mistéricas tenemos testimonios sobre un rito de esta clase.

Aquí nos es imposible enumerar todas las interpretaciones que se han dado a este enigmático bautismo. Algunas de ellas, sobre todo en los comentaristas o exegetas de los siglos XVI y XVII, son verdaderamente pintorescas; pero el pintoresquismo está justificado aquí por la oscuridad del texto sagrado. A nuestro juicio, y lo decimos con toda modestia, conscientes de la dificultad que entrañan las palabras de san Pablo, la mejor interpretación es la sugerida ya en la Edad Media por Nicolás de Lira en su comentario al pasaje. La palabra «bautizar» —dice— no tiene aquí su sentido específicamente cristiano de recibir el sacramento del bautismo, sino un sentido traslaticio; de modo que san Pablo lo que quiere decir es que los Corintios, sin esperanza en la resurrección de los muertos, soportarían en vano las tribulaciones. «Ser bautizado» significa aquí «padecer tribulaciones». Partiendo de esta sugerencia de Nicolás de Lira creemos que es posible entender el pasaje de un modo coherente, libre de alusiones a prácticas extrañas, y descubriendo a la vez en él algo que será muy importante para toda acción misionera y evangelizadora en la Iglesia. Por eso nos detendremos en él.

En primer lugar hay un dato que apenas han tenido en cuenta los comentaristas, a saber: que tras la mención del bautismo por los muertos, mención hecha en forma de pregunta —«¿que harán los que se bautizan por los muertos?»—, san Pablo inicia, con otra pregunta, un argumento tomado de los peligros y tribulaciones que le supone —en presente— su actividad de predicador de Jesucristo. Leamos seguidos los dos argumentos:

> «Pues si no (hay resurrección de los muertos), ¿qué harán los que se bautizan por los muertos? Si definitivamente no resucitan, ¿a qué viene el bautizarse por ellos?

> ¿Y por qué nosotros andamos entre peligros a todas horas? Cada día vengo a trance de muerte, sí, hermanos por la gloria que en vosotros tengo en Cristo Jesús, Señor nuestro» (1 Cor 15,29-31).

Esta lectura del conjunto nos facilita una primera observación: si el Apóstol presenta primero un argumento misterioso, sacado de la práctica de un enigmático bautismo por los muertos, y pasa en seguida al argumento sacado de su trabajosa labor misionera, el cambio es de una brusquedad muy fuerte. En cambio, si vemos el conjunto como un solo argumento, sacado de lo que la vida del Apóstol ha tenido y tiene de adversidad, tribulación y riesgo de muerte, la pieza resulta de una impecable coherencia, y las dificultades habrán desaparecido. Veamos cómo esto es posible.

En los evangelios tenemos dos dichos de Jesús que hablan de bautismo y bautizar en un sentido que no tiene nada que ver con el sacramento cristiano. A la petición de los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, Jesús responde con la pregunta: «¿Podéis beber el cáliz que yo bebo, o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?» Y a la respuesta afirmativa de los peticionarios Jesús replica: «El cáliz que yo bebo beberéis, y con el bautismo con que yo soy bautizado seréis bautizados...» (Mc 10,35-40). El mismo lenguaje encontramos en el dicho de Jesús conservado por san Lucas: «Con bautismo tengo que ser bautizado, y qué angustias las mías hasta que se cumpla» (12,50).

Es evidente que en estos dichos de Jesús «bautismo» y «ser bautizado» no se refieren al sacramento cristiano del mismo nombre. Pero es también claro que aquí Jesús no utiliza la palabra «bautismo», entendida como designación del sacramento, en sentido metafórico: no se ve cómo el rito del bautismo podía servir de imagen para designar la muerte violenta. Porque en los dos casos es innecesario demostrar que Jesús hace referencia a su muerte en la

cruz. La explicación de este lenguaje de Jesús, que habla de un bautismo-muerte y de un ser bautizado que equivale a padecer tribulación mortal, es en realidad muy sencilla. El verbo griego que traducimos por «bautizar», *baptízesthai*, en voz media, originariamente significa «hundirse en el agua, en el mar», y de ahí pasó a ser usado en el sentido de «estar abrumado, a punto de perecer». La forma activa correspondiente, *baptízein*, aparece en un pasaje de Flavio Josefo en el sentido de «hundir, llevar a la ruina». Describiendo el caos que causaron en Jerusalén los celotas que se refugiaron en ella tras la caída de Galilea en poder de los romanos, el historiador judío escribe: «Fue precisamente esta llegada de los celotas, no propiamente la insurrección, lo que hundió (*ebáptisen*) a la ciudad, pues los víveres que habrían bastado para los combatientes se derrocharon en una multitud inútil y ociosa, que atrajo, además de la guerra, las miserias de la sedición y el hambre» (*Bell.* 4,137).

Por otra parte, la preposición que utiliza san Pablo en la expresión «los que se bautizan por los muertos», *hypér*, no significa sólo «en lugar de», sino también «a causa de» o «en favor de». Así lo vemos en la conocida frase de la fórmula de fe citada por san Pablo: «Cristo murió por (*hypér*) nuestros pecados» (1 Cor 15,4). La misma fórmula tenemos en Rm 4,25, pero con la preposición *diá*, que no admite el sentido de «en lugar de», sino sólo el de «a causa de»: Cristo «fue entregado por (*diá*) nuestros pecados, y resucitado para nuestra justificación». De este modo, dando a la preposición *hypér* este valor y al verbo *baptízesthai* el de «padecer gran tribulación, estar a punto de perecer», nos encontramos con la sorpresa de que san Pablo dice dos veces lo mismo con dos fórmulas distintas, de acuerdo con la técnica del paralelismo, que tan frecuente es en la literatura bíblica y en el mismo san Pablo. El conjunto, por tanto, forma un todo unitario que debe traducirse así:

> «Pues si no (hay resurrección de los muertos), ¿qué harán los que (a cada hora) se ven en peligro de muerte a causa de los muertos (= de la resurrección de los muertos)? Si definitivamente no resucitan, ¿a qué viene padecer tribulaciones de muerte por ellos? ¿Por qué también nosotros andamos entre peligros a todas horas? Cada día vengo a trance de muerte; sí, por la gloria que en vosotros tengo en Cristo Jesús, Señor nuestro» (1 Cor 15,29-31).

Pero recuérdese que san Pablo ha dado antes el principal argumento de la certeza de la resurrección de los muertos: la certeza de la resurrección de Cristo. Lo que ofrece en este pasaje, tan rebelde a la interpretación, propiamente no es un nuevo argumento, sino una consecuencia del dado antes. El Apóstol viene a decir: si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado; y si Cristo no ha resucitado, es absurdo que nosotros, los predicadores del Evangelio, arriesguemos pertinazmente nuestra vida. En cambio, para llevar a los hombres la buena nueva de que por la resurrección de Cristo Dios los ha introducido en una vida nueva, los ha constituido ya en candidatos seguros a la resurrección, sobrellevamos gozosos persecuciones de los hombres y adversidades de los elementos en tierra y mar. En las palabras del Apóstol parece adivinarse una ironía: a causa de los muertos, o por el bien de los muertos, es decir, de todos los hombres, que son por naturaleza mortales, «muero cada día».

Con esta lectura del discutido pasaje se disipan, en primer lugar, las dificultades que creaba el enigmático bautismo por los muertos. Al mismo tiempo resulta natural que san Pablo hable de él como de una acción normal realizada por algunos: el bautismo-tribulación a causa de los muertos es el pan de cada día del Apóstol y de cuantos con él trabajan por el Evangelio, que así queda definido como un trabajar por los muertos. En segundo lugar, esta interpretación da al conjunto del argumento final sobre la certeza de la resurrección de los muertos una coherencia perfecta. Todo esto es

garantía de que nuestra lectura e interpretación son acertadas. Pero tenemos un testimonio que viene a confirmarlas.

Cuando comparece ante el Sanhedrín, según el relato de san Lucas en Hch 23,6, san Pablo exclama: «Hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseos; por la esperanza y la resurrección de los muertos soy juzgado». Y las mismas palabras repite en su defensa delante del procurador Félix (24,21). Naturalmente, la doctrina de san Pablo sobre la resurrección de los muertos no era exactamente igual que la de los fariseos, pero la incluía: sin fe en la resurrección final de los muertos era imposible creer y predicar que esa resurrección había comenzado ya en Jesús de Nazaret. Pero el Apóstol puede decir con razón que la causa de su prisión y el juicio que padece —otro caso de bautismo tribulación— es su predicación de la resurrección de los muertos. Lo que las autoridades judías, y con ellas Saulo el fariseo y perseguidor de la Iglesia, no podían tolerar en los seguidores de Jesús era la proclamación de que Dios había resucitado a Jesús, condenado como blasfemo por el alto tribunal judío; las sentencias de este tribunal eran sentencias de Dios. Pero recordemos una vez más: la obra de Dios al resucitar a Jesús es, en la primitiva predicación cristiana, el comienzo de la resurrección de los muertos. San Pablo, por tanto, predicador de Jesús resucitado, es acusado de blasfemia y sometido a juicio a causa de la resurrección de los muertos. El narrador Lucas y el escritor de 1 Cor 15, que es san Pablo, vienen a decir lo mismo: que las tribulaciones y peligros de muerte en que se ve incesantemente el Apóstol están motivados por su predicación de la resurrección de los muertos.

3. El miedo a la muerte

Entre las frases de la Escritura que describen lo que la vida del hombre tiene de carga pesada, la más citada y conocida es sin duda

la de Job, que dice en la traducción corriente: «Milicia es la vida del hombre sobre la tierra» (7,1). Quizá sería mejor traducir, según otra posibilidad del original hebreo: «Trabajo forzado es la vida del hombre sobre la tierra». Así armonizaría mejor con lo que sigue: «Y sus días son como los de un jornalero. Como el siervo que anhela la sombra, como el jornalero que espera su salario, así he pasado meses llenos de zozobra, y me han tocado noches llenas de dolor». Como en todo el libro, el lenguaje del autor es aquí de una sencillez elemental a la vez que de un dramatismo sobrecogedor. La vida como trabajo forzado es una experiencia que necesariamente han hecho y seguirán haciendo todos los hombres; y no será algo que aprendan en los libros, sino una realidad desgarradora que padecerán siempre en lo más hondo de su ser.

Traemos esta cita de Job no para distraer la atención, sino para preparar la lectura de otra pieza de la primera predicación cristiana. En la carta a los Hebreos, que al menos está relacionada de algún modo con san Pablo, tenemos una presentación de la obra de Cristo, y por tanto del contenido de la predicación cristiana, en que parece percibirse un eco de las palabras de Job que hemos citado. Dice así:

> «Por tanto, puesto que los hijos (= los hombres) participan de la carne y la sangre, también él (= Cristo) igualmente participó de ellas, para, mediante la muerte, destruir al que tenía el señorío de la muerte, esto es, al diablo, y liberar a todos los que, por el miedo a la muerte, estaban durante toda su vida sujetos a servidumbre» (2,14s).

Esto es en realidad lo que hace de la vida del hombre un trabajo forzado: el miedo a la muerte, que lo somete a servidumbre. Y es curioso que el autor de la carta no diga que quien tiene sometido al hombre a servidumbre es la muerte, sino el miedo a la muerte.

La muerte, en efecto, puede aparecer muchas veces como esa sombra que anhela el jornalero mientras sobrelleva trabajosamente el esfuerzo y el calor. Por eso tampoco dice que Cristo nos libró de la muerte, sino al contrario, que tomó nuestra condición mortal para poder padecerla. El cristiano, por tanto, sabe que ha de morir; lo que lo distingue del no creyente es la certeza de que su entrar en la muerte es, como en Cristo, un entrar en la vida, en la resurrección. Aparentemente, la muerte no ha cambiado; y de hecho, para los que «no tienen esperanza», no ha cambiado. Pero, por la muerte de Cristo y su resurrección, ha dejado de ser una potencia dominadora para convertirse sencillamente en camino hacia Dios, a la vida de Dios, de la mano de Cristo.

De este caminar hacia Dios a través de la muerte, de la mano de Cristo, habló san Pablo en la que muy probablemente fue la primera carta que escribió: la primera a los Tesalonicenses. El pasaje en que habla de ello es muy familiar por formar parte de la liturgia de difuntos:

> «No queremos, hermanos, que estéis en la ignorancia acerca de los que duermen, a fin de que no os entristezcáis, como esos otros que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios a los que se durmieron por Jesús los llevará consigo» (4,13s).

Aquí, como en otros pasajes de sus cartas, san Pablo usa el verbo «dormir» en el sentido de «morir», de acuerdo con un eufemismo o una imagen muy común en arameo y en griego. Y para no desfigurar el sentido de las palabras del Apóstol es necesario conservar su lenguaje figurado. Sólo así, en efecto, se evita que la expresión «los que se duermen por Jesús» se entienda como alusión a los mártires, a los que mueren por el nombre de Jesús. Porque el original griego de san Pablo no puede entenderse en este sentido.

Si hubiera querido referirse a los que perdieron su vida por confesar su fe en Jesús, habría utilizado el verbo «morir» y una preposición distinta, no *diá*. La expresión alude a la muerte natural, la que espera a todo hombre, descrita como un dormir, un entrar en el sueño de la muerte, pues el sueño es una imagen de la muerte.

¿Quiénes son «los que duermen, o entran en el sueño de la muerte, por Jesús»? La respuesta no es fácil, y prueba de ello es la multitud y diversidad de interpretaciones que se han dado a esta expresión de san Pablo. Propiamente la dificultad no reside en saber quiénes son los que entran en el sueño de la muerte por Jesús: éstos son sencillamente los creyentes en Jesús que mueren. La dificultad reside en la expresión «por Jesús». ¿Por qué san Pablo llama a los cristianos que mueren «los que se duermen por Jesús»? Aquí, repetimos, «por Jesús» no tiene el mismo significado que en la fórmula «dar la vida por Jesús»; el original griego no admite este sentido.

A nuestro juicio, el mejor modo de entender este «dormir por Jesús» es ver en él una idea muy semejante a la del pasaje de la carta a los Hebreos que hemos comentado. Veamos primero una construcción semejante. En Hb 3,16, los israelitas que salieron de Egipto son llamados: «los que salieron de Egipto por medio de (o de la mano de) (*diá*) Moisés». Es decir, Moisés fue el instrumento de que se sirvió Dios para sacar a su pueblo de Egipto; así los israelitas, de la mano de Moisés, pudieron salir del país de su esclavitud y atravesar el Mar Rojo. Moisés, para sacar al pueblo y hacerle cruzar el mar, debe salir también y atravesar el mar. En el pasaje de 1 Ts que estamos analizando, el «por Jesús» equivale al «de la mano de Moisés» de Hb 3,16. De este modo, la frase de san Pablo puede traducirse así: «Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios a los que entraron en el sueño de la muerte de la mano de Jesús los llevará consigo».

No hace falta mucho comentario para entender lo que con esto sugiere san Pablo. El cristiano —podemos glosar—, al morir, no

hace solo la entrada en el misterio sobrecogedor de la muerte, sino llevado de la mano de Jesús, que entró en ella solo, como un intrépido David que se enfrentaba con un descomunal Goliat. Desde entonces, la muerte ha perdido su fiereza, su poder amedrentador. Al saber que se acerca a ella, que entra en ella acompañado de Cristo, el creyente se agiganta, libre del miedo que lo tenía sometido a servidumbre. La muerte y la resurrección de Jesús le han hecho luminoso un camino que antes aparecía envuelto en tinieblas sobrecogedoras, y que no obstante, irremediablemente, había de recorrer. Ahora sigue sabiendo que habrá de recorrer ese camino, que habrá de entrar en el sueño de la muerte, pero esta certeza no puede crearle tristeza como a los que no tienen esperanza, los que no han recibido en el Evangelio este modo radicalmente nuevo de ver la vida y la muerte.

4. Conclusión

Para terminar volvamos a lo que decíamos al comienzo. Al predicar a Jesucristo, al presentar el Evangelio en una afanosa acción misionera, la Iglesia no se limitó nunca a relatar unos hechos del pasado, acaecidos a un hombre llamado Jesús de Nazaret. Unos pocos pasajes de las cartas de san Pablo, predicador de Jesucristo hasta la médula, nos han hecho ver cómo al hablar de Jesucristo la Iglesia habló en realidad, desde el comienzo, del hombre y para el hombre; del hombre y para el hombre de siempre, de ayer igual que de hoy, porque el hombre siempre sentirá el trabajo forzado de su vida sobre la tierra y el peso de la servidumbre que le impone el miedo a la muerte; y esto sencillamente porque la condición mortal del hombre no ha cambiado desde los tiempos de san Pablo, ni cambiará, por muchos planes de desarrollo que realice.

Al terminar su cita del Credo, que resume la predicación cristiana, en 1 Cor 15, san Pablo añade: «Sea, pues, yo, sean ellos, así lo predicamos y así lo creísteis» (v.11). No hay, por tanto —quiere decir el Apóstol—, otra predicación. Pero entre líneas parece estar añadiendo: y esto es precisamente lo que los hombres, todos, más angustiosamente necesitamos. Por eso la acción misionera de la Iglesia, que quiere llevar a todos los hombres este Evangelio, es la obra más bienhechora que pueda imaginarse.

Capítulo III
SAN PABLO MISIONERO

1. Algunos aspectos de la táctica misionera de san Pablo

La acción misionera que emprende san Pablo cuando, la primavera del 45, se embarca en Seleucia rumbo a Chipre tiene por fin llevar a los hombres un mensaje religioso nuevo. Pero un mensaje religioso sólo puede encontrar acogida en un hombre religioso, con un mínimo al menos de inquietud religiosa; es natural, por tanto, que san Pablo proceda con una táctica misionera que, desde el punto de vista humano, facilite la acogida a ese mensaje. El Apóstol sabe que la palabra que va a predicar es una Buena Nueva, un Evangelio, que representará en quienes lo reciban, aunque profesen ya otra fe, un enriquecimiento. Pero esto sólo podían verlo y sentirlo quienes lo hubiesen escuchado y acogido. Por eso le interesa asegurar una primera audición de su palabra.

a) Las sinagogas de los judíos

Los hombres que pueblan las regiones que va a recorrer san Pablo se dividen en dos grupos: paganos de religiones diversas, con más o menos sensibilidad religiosa auténtica, y judíos de la

Diáspora. Los centros de población más importantes contaban con colonias judías, algunas muy numerosas. Con el florecimiento que muchas ciudades del Mediterráneo oriental habían experimentado en un siglo de paz y organización romana, la próspera vida de estos centros había atraído a los judíos de la no muy rica, y en parte muy pobre, Palestina. Es significativo que los dos primeros apóstoles que inician un viaje misionero en gran escala, a saber, Pablo y Bernabé, son judíos de la Diáspora.

Por esencia, el Evangelio representaba la culminación de la Revelación de Dios, o de la historia santa, que comienza con la vocación de Abrahán. Por eso san Pablo dice: «Si sois de Cristo, sois descendencia de Abrahán» (Ga 3,29). De ahí que la presentación del Evangelio a judíos fuese fácil. San Lucas en el libro de los Hechos nos ha conservado un modelo de esta presentación, que san Pablo repetiría en todas las sinagogas de la Diáspora donde entrase por primera vez: el discurso pronunciado en Antioquía de Pisidia. Dice así:

> «Varones israelitas y los que teméis a Dios, escuchad. El Dios de este pueblo de Israel se escogió a nuestros padres y exaltó al pueblo cuando eran advenedizos en la tierra de Egipto, y con brazo extendido los sacó de ella; y por el tiempo de unos cuarenta años, como al niño la madre que lo cría, los llevó en el desierto; y exterminando siete naciones en la tierra de Canaán, les dio en herencia su tierra; todo ello en el espacio de unos cuatrocientos cincuenta años. Y tras esto les dio jueces, hasta Samuel profeta. Y entonces pidieron rey, y Dios les dio a Saúl, hijo de Cis, de la tribu de Benjamín, durante cuarenta años. Y habiéndole depuesto, les suscitó por rey a David, sobre el cual dio testimonio diciendo: 'He hallado a David, el hijo de Jesé, varón según mi corazón, que cumplirá todos mis deseos'. De la descendencia de éste, Dios, según la promesa, envió a Israel un

salvador, Jesús, cuyo advenimiento anunció Juan, predicando un bautismo de penitencia a todo Israel» (13,16-24).

Así de sencilla era la presentación del Evangelio a judíos, y así de fácil era para un judío enterarse de la doctrina nueva que predicaban aquellos judíos que se llamaban creyentes en Cristo Jesús. Mucho menos fácil, en cambio, era la aceptación de aquella novedad. San Pablo dirá que el Cristo crucificado predicado por él era «escándalo para los judíos» (1 Cor 1,23), como lo había sido para él antes de su conversión. El hecho de que el Evangelio era la culminación de la fe judía explica la contradicción que parece darse en el proceder de san Pablo: mientras él mismo se llama apóstol de los gentiles, y defiende encarnizadamente contra los judaizantes la no necesidad de la circuncisión para la salvación, cuando en Listras toma a Timoteo como colaborador en su acción misionera, lo circuncida.

El motivo de la circuncisión de Timoteo es de índole pastoral; no hay en ella ninguna claudicación del Apóstol ante las presiones de los judaizantes. Timoteo era hijo de madre judía, pero su padre era pagano. Los judíos de la colonia de Listras sabían que no había sido circuncidado, y la noticia podía llegar o haber llegado a las comunidades judías de otras ciudades. San Pablo, como vemos por sus cartas, piensa hacer de él uno de sus más cercanos colaboradores. Y como dentro de su táctica misionera la predicación en las sinagogas judías es un primer paso esencial, necesita que Timoteo tenga acceso también a las sinagogas, acceso que estaba totalmente cerrado a un no judío, es decir, a un no circuncidado.

Porque, cuando san Pablo entra en una sinagoga y predica a Cristo, lo hace y es admitido no en su condición de cristiano, sino como judío. Lo mismo quiere que pueda hacer Timoteo, y por eso lo circuncida, es decir, lo hace plenamente judío. A este proceder se refiere san Pablo cuando, en forma de postulado de su táctica

misionera, dice a los Corintios: «Me hice con los judíos como judío, para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley —no estando bajo la Ley—, para ganar a los que están bajo la Ley. Y con los que están sin Ley (me hice) como quien está sin Ley, no estando sin Ley de Dios, sino con la Ley de Cristo, para ganar a los que están sin Ley» (1 Cor 9,20s). Por otra parte, en las sinagogas, san Pablo podía encontrar también paganos simpatizantes o prosélitos del judaísmo, los llamados «temerosos de Dios» en Hechos (13,16), de los que al menos debemos decir que eran hombres con una especial inquietud religiosa. De este modo el Apóstol iniciaba su presentación del Evangelio a los gentiles: por su iniciación judía, estos paganos podían entender fácilmente el lenguaje que exigía la presentación de la Buena Nueva, y por su mayor inserción en la masa pagana podían ser luego un excelente punto de partida para la evangelización de la gentilidad.

Esta técnica misionera aparece utilizada sistemáticamente por san Pablo en su primer viaje, pero combinada con otra que facilita más aún la acogida de los misioneros y, en consecuencia, de su predicación. El primer viaje de san Pablo propiamente no es obra exclusiva suya: lo acompaña Bernabé. Y hay razones para pensar que la elección de Chipre como primer punto de destino está relacionada con la persona de Bernabé. La importancia de la colonia judía en la isla se deduce de las escuetas palabras con que san Lucas describe la actividad de los dos misioneros en la primera ciudad de la misma. «Llegados a Salamina —escribe—, predicaban la palabra de Dios en las sinagogas de los judíos» (Hch 13,5). La ciudad de Salamina, por tanto, tenía varias sinagogas, y esto exige una notable población judía. Sin duda, la emigración judía a la isla había aumentado desde que Augusto arrendó a Herodes el Grande la explotación de las ricas minas de cobre.

Para un primer contacto con esta colonia judía, Bernabé era una persona muy indicada: como oriundo de la isla, sin duda tenía

familiares o conocidos en ella, que podrían prestar a los misioneros la ayuda material y el apoyo que su obra exigía, y al mismo tiempo servirles de presentadores ante las autoridades de las comunidades judías locales. Y como en la emigración un emigrado tiende un puente a otro, san Pablo podía poner este recurso al servicio de su acción misionera. A lo largo del camino, el Apóstol podía fundadamente esperar que irían encontrando otras personas que se encargasen de tenderles nuevos puentes y prepararles la entrada en otros centros de población. Con el tiempo, las autoridades judías de Jerusalén o de centros importantes de la Diáspora, alertadas ya contra la nueva doctrina, intervendrían para cortar la acción de san Pablo; pero, como había ocurrido ya en Palestina con Jesús, un número suficiente de judíos había acogido la predicación, dando lugar a pequeñas comunidades de cristianos. Y de este modo se ponían al servicio del Evangelio toda clase de vínculos, los naturales de la familia, los de la amistad o el comercio, los múltiples que componen las relaciones humanas. Y en este sentido, las poblaciones judías de la Diáspora ofrecían una gran variedad de posibilidades a los misioneros: por su condición de inmigrantes, estos judíos no eran sedentarios en el pleno sentido de la palabra; la mayoría de ellos se dedicaba a oficios que entrañaban un cierto nomadismo y un amplio trato con gentes, especialmente las dedicadas al mismo género de vida. San Pablo pondría todo esto al servicio de su acción misionera.

b) De ciudad en ciudad, fugitivo de la justicia

La persistencia de san Pablo en su táctica de comenzar siempre por las sinagogas de los judíos está claramente atestiguada en las palabras que escribe a los Corintios: «Cinco veces he recibido de los judíos cuarenta azotes menos uno» (2 Cor 11,24). Las comunidades

judías de la Diáspora vivían en cierto modo como islotes dentro de la gran masa pagana. Se han conservado edictos de las autoridades de muchas ciudades de Asia Menor, en que se hace saber a la población que los judíos gozan de ciertos privilegios debidos a sus peculiares creencias y prácticas religiosas, reconocidas por los romanos. Uno de estos privilegios era el de arreglar sus litigios en materia religiosa mediante tribunales propios. La pena de los cuarenta azotes menos uno es judía, y fue sin duda decretada contra san Pablo en tribunales de este tipo. Pero para que el tribunal de la comunidad judía de una ciudad griega se considerase obligado a intervenir, era preciso que san Pablo insistiese en su presentación del Evangelio dentro de la misma y, naturalmente, lograse adeptos.

Según el relato de san Lucas, la actuación de san Pablo en Antioquía de Pisidia y Licaonia durante el primer viaje y en el Norte de Grecia durante el segundo sigue siempre el mismo esquema: predicación en la sinagoga, éxito inicial, reacción de las autoridades judías locales y judíos celosos, salida de la ciudad. Pero la salida propiamente no está provocada por la acción de las autoridades judías, que no tenían jurisdicción para ello, sino por las autoridades civiles, ante las que los judíos celosos presentan acusación contra san Pablo y sus colaboradores. Veamos, por ejemplo, cómo narra san Lucas los acontecimientos a que da lugar la predicación del Apóstol en Tesalónica, capital de la provincia de Macedonia:

> «Haciendo el viaje por Anfípolis y Apolonia, llegaron a Tesalónica, donde había una sinagoga de los judíos. Y, según su costumbre, Pablo entró en su reunión, y por tres sábados discutió con ellos a base de las Escrituras, declarándolas y poniendo de manifiesto que el Mesías había de padecer y resucitar de entre los muertos, y que 'ese es el Mesías, Jesús, a quien yo os anuncio'. Y algunos de entre ellos quedaron convencidos, y se pusieron en manos de Pablo y Silas; y de los griegos adoradores

de Dios, gran multitud; y de las mujeres principales, no pocas. Pero los judíos, ardiendo en celo y echando mano de algunos hombres maleantes, gente del arroyo, y armando motines, alborotaron la ciudad; y presentándose en casa de Jasón, los buscaban para llevarlos ante el pueblo; y no hallándolos, arrastraron a Jasón y a algunos de los hermanos ante los magistrados de la ciudad, vociferando: 'Estos, que han trastornado todo el mundo, también aquí se han presentado, y Jasón los ha acogido. Y todos estos obran contra los edictos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús'. Y alborotaron a la multitud y a los magistrados, que esto oían; y habiendo recibido la fianza de Jasón y de los demás, los soltaron. Los hermanos, inmediatamente, de noche, hicieron salir a Pablo y Silas hacia Berea» (Hch 17,1-10).

A primera vista pudiera parecer que san Pablo, aquí como en otras ciudades, es simplemente un fugitivo con suerte: escapa a la acción de las autoridades cuando ve que su estancia en la ciudad es insostenible, y éstas nunca logran apoderarse de él. En realidad, el relato de san Lucas nos presenta en este aspecto un san Pablo que sabe aprovechar las condiciones particulares del gobierno de las ciudades helenísticas para evitar que las actuaciones de los judíos celosos impidan su acción misionera; y para ello le prestan una valiosa ayuda las pequeñas comunidades cristianas que van naciendo a su paso.

Cuando los cristianos de Tesalónica lo esconden para evitar que sea llevado ante las autoridades y luego le hacen salir hacia Berea por la noche, están explotando el hecho de que en los vastos territorios del Oriente griego no existía jurisdicción o autoridad interurbana, excepto la del gobernador romano. Pero el gobernador romano sólo intervenía en el caso de que corriese peligro la paz y el orden político en la provincia; el gobierno propiamente dicho y la administración de justicia corría a cargo de las autoridades

municipales, que naturalmente eran distintas en cada ciudad. De este modo, si el representante de Roma, el procónsul o el legado, no tenía noticia de algo que se pareciese a un movimiento de insurrección, un alborotador de cualquier índole podía continuar indefinidamente su acción moviéndose de ciudad en ciudad. Las autoridades municipales podían ejercer un control sobre sus habitantes fugitivos por el procedimiento indirecto de confiscar sus propiedades, si las tenían; contra un vagabundo que carecía de bienes inmuebles, les era muy difícil, si no imposible, cualquier tipo de acción. Así se explica que las autoridades de Tesalónica, al no lograr apoderarse de san Pablo y Silas, carguen la mano sobre Jasón, el cristiano que los había hospedado, al que exigen una fianza como garantía de buen comportamiento de sus huéspedes. Los judíos de Tesalónica, al no conseguir que las autoridades locales pongan fin a la acción de san Pablo, deben marchar a Berea y empezar allí de nuevo, ante las autoridades de un nuevo municipio.

Estas maniobras, a su vez, estaban facilitadas por una imperfecta organización policial. Sólo los gobernadores de las provincias fronterizas del Imperio tenían a su disposición fuerzas militares de consideración. Los procónsules y legados de las provincias pacíficas, como eran las de Grecia y Anatolia, sólo disponían de pequeños contingentes, estacionados en la capital respectiva. Su actuación, por tanto, en un lugar distante de ésta no podía ser fulminante, y además sólo tendría lugar —como hemos dicho— en el caso de delincuentes políticos; jamás se movilizarían para capturar un ladrón común o un predicador de doctrinas nuevas. En cuanto a las autoridades municipales, las fuerzas policiales de que disponían, llamadas comúnmente «guardianes de la paz», estaban centradas en las ciudades, muy distantes entre sí y con extensos territorios bajo su control. No hay testimonios de que las fuerzas policiales de las distintas ciudades actuasen alguna vez en común. Por tanto, el delincuente que dejaba el territorio de una ciudad

donde era buscado, tenía la seguridad de no serlo apenas entrase en el territorio de otra.

Escribiendo a los Corintios, en un largo inciso dedicado a exponer el desinterés personal que ha animado siempre su acción misionera, san Pablo termina diciendo: «Me he hecho todo para todos, para de todos modos salvar a algunos. Y todo esto lo hago por causa del Evangelio, para tener yo también alguna parte en él» (1 Cor 9,22s). Para ganar a los judíos se había hecho predicador ambulante en las sinagogas de la Diáspora; y su insistencia le acarreó cinco veces la pena de los azotes. Para ganar a algunos en las ciudades importantes del mundo griego llegó a hacerse delincuente vagabundo, aprovechando las ventajas que le ofrecían el régimen de gobierno de provincias y municipios, y el peculiar sistema policial de la época.

c) Los derechos de ciudadano romano

Según la Ley Julia, promulgada en tiempo de Augusto, un ciudadano romano no podía ser castigado sumariamente, ajusticiado o torturado sin juicio previo; y llegado el caso, no podía ser juzgado en un tribunal fuera de Italia. En tres ocasiones hace uso san Pablo de este derecho: en Filipos, cuando los pretores de la ciudad le piden que se marche, sin duda porque prefieren verse libres así de los engorros que les acarrearía su presencia (Hch 16,36-39); en Jerusalén, cuando el tribuno de la cohorte de guarnición en la fortaleza Antonia ordena que le den tormento para interrogarlo (22,24-29); y en Cesarea, ante el procurador Festo, para evitar que éste acceda a las peticiones de los judíos, que quieren juzgarlo en Jerusalén (25,9-12).

En este último caso, los autores han señalado la extrañeza de que san Pablo no apelase al tribunal del César hasta pasados dos

años de prisión en espera de comparecer ante el tribunal del procurador. Sin embargo, las dos cosas, el retraso y la apelación final, se explican perfectamente. La legislación decía que si un ciudadano romano de provincias apelaba al tribunal del César, el gobernador correspondiente —en el caso de Judea, el procurador— estaba obligado a enviarlo a Roma. Algunos gobernadores, como el procónsul Plinio el Joven, preferían desentenderse del proceso y embarcar el acusado hacia la capital. Pero cabía siempre la posibilidad de que el reo, sobre todo si no pertenecía a la clase pudiente, prefiriese no recurrir a su derecho de apelación. Si contaba con la honestidad del juez y con la posibilidad de una buena defensa en su provincia, el traslado del proceso a Roma podía resultarle perjudicial: no siempre era fácil que los testigos en que debía basar su defensa viajasen con él a Roma. Precisamente para paliar esta dificultad, el emperador Augusto limitó el número de testigos que se exigían en Roma.

A esto se debe sin duda el que san Pablo retrase su apelación. Su proceso en Jerusalén y Cesarea se inicia durante la procuraduría de Félix. Flavio Josefo nos hace de este procurador un retrato de tintas negras: crueldad, soborno, codicia. De su comportamiento con san Pablo dice san Lucas en Hechos:

> «Félix, conociendo con bastante exactitud lo referente al Camino, les dio largas (a los acusadores judíos) diciendo: 'Cuando el tribuno Lisias baje, resolveré vuestro asunto'. Y dio orden al centurión de que lo custodiase, que le permitiese cierta libertad y que no estorbase a ninguno de los suyos el asistirle... Pues esperaba también recibir dinero de Pablo» (24,22-26).

Por animosidad contra las autoridades judías o por codicia, o por ambas cosas a la vez, el procurador Félix, aunque no hace justicia a san Pablo dejándolo en libertad, tampoco extrema la dureza.

Su sucesor Festo fue un hombre de bien; pero como el caso de san Pablo era una herencia que le había dejado su antecesor, es natural que sus primeros contactos con las autoridades locales estén marcados por el signo de la condescendencia. Todo esto explica el proceder de san Pablo. En un principio no utiliza sus derechos de ciudadano romano, sin duda porque confía en que tiene ganado el proceso; pero cuando ve que éste puede desarrollarse a gusto de sus acusadores, y que el problema es grave, pues éstos piden para él la pena de muerte —lo acusan de haber introducido paganos en el recinto sagrado del templo—, aun conociendo las dificultades, los engorros y los riesgos de un juicio en Roma, apela al tribunal del César.

Este comportamiento de san Pablo en Jerusalén y Cesarea concuerda con el que ha seguido siempre. En el libro de los Hechos, antes de su arresto en Jerusalén, lo vemos comparecer ante las autoridades, directa o indirectamente, al menos cinco veces. Por otra parte, él mismo nos dice que ha sido «golpeado con varas tres veces» (2 Cor 9,25). Este castigo de las varas es romano; si lo recibió tres veces, quiere decir que en esos casos san Pablo no hizo valer sus derechos de ciudadano romano, o porque no quiso o porque no pudo. Quizá sea más probable lo primero; según el libro de los Hechos, sólo lo hace una vez: en Filipos. Y es curioso que lo haga precisamente en una ciudad que era colonia romana, es decir, ante unas autoridades que sin duda estaban en mejores condiciones de pesar su responsabilidad si no respetaban los derechos de un ciudadano romano. El que en otras ocasiones san Pablo silencie su condición de ciudadano romano puede obedecer a una medida inteligente: donde podía ser difícil o imposible probarla, era mejor silenciarla. Por otra parte, ante autoridades predispuestas a escuchar acusaciones falsas, el Apóstol podía verse envuelto en acciones judiciales más graves que, como la de Jerusalén y Cesarea, le habrían obligado a apelar al César; y esto habría entorpecido o paralizado en mucho mayor medida su acción misionera.

Leyendo las cartas a los Corintios, sobre todo la segunda, vemos cómo san Pablo se entrega en cuerpo y alma a su misión, a su tarea de apóstol. Lo que hemos expuesto hasta aquí nos hace ver cómo no pone sólo al servicio de su acción misionera un amor inmenso a Jesucristo y una inigualable profundidad teológica, sino también un sentido práctico de un gran realismo. En su afán de crear el mayor número de comunidades, y para crearlas en el menor tiempo posible, utiliza inteligentemente las posibilidades que le ofrecen el régimen administrativo de las ciudades en el mundo romano oriental y su condición de ciudadano romano. Así vemos realizarse en él la paradoja de, por una parte, vivir olvidado de este mundo por estar sumergido en los misterios del mundo superior y, por otra, poner hábilmente las realidades de este mundo al servicio de su acción misionera. La explicación última de que sólo una vez, y sólo como solución desesperada, recurra a sus privilegios de ciudadano romano apelando al César quizá esté en lo que podemos llamar su plan misionero, del que pasamos a hablar a continuación.

2. El plan misionero de san Pablo

En el invierno del 57 al 58, san Pablo se encuentra en Corinto, adonde ha venido por tierra desde Éfeso para dos cosas principalmente: sellar la paz con la levantisca comunidad cristiana de la ciudad y recoger la colecta para los santos de Jerusalén. Son los últimos meses del tercer viaje misionero del Apóstol. Según san Lucas, la intención de san Pablo era hacer el regreso por mar, pero las asechanzas de los judíos le hacen cambiar de plan y emprende un largo viaje por tierra, bordeando de Sur a Norte las costas del Egeo, hasta Mileto, desde donde por fin iniciará el regreso por mar.

Este cambio de ruta permitirá a san Pablo visitar de nuevo las comunidades de Macedonia y Asia Menor; en cierto modo nos parece extraño que el plan primitivo del Apóstol no incluyera esta visita. ¿La consideraba innecesaria? Aunque resulte sorprendente, quizá debamos responder que sí: san Pablo consideraba innecesarias estas nuevas visitas. Es más: hay motivos para pensar que no sólo las consideraba innecesarias, sino incluso contraproducentes para su plan misionero. Ciertamente, una nueva visita a unas comunidades que sólo contaban unos años de vida sería una oportunidad que el Apóstol aprovecharía para consolidar la fe y la organización dentro de ellas; pero él mismo nos va a ofrecer una interpretación distinta de estas forzadas visitas a comunidades ya en marcha.

Mientras en Corinto espera que pase el invierno y sea practicable la navegación, san Pablo escribe la más extensa de sus cartas: la dirigida a los cristianos de Roma. En ella, después de la amplia exposición doctrinal (c.1-11) y una más breve exhortación pastoral (12,1-15,13) antes de los saludos finales encontramos una descripción de los planes futuros y la acción misionera del Apóstol; esta descripción constituye un documento precioso para entender la obra apostólica de san Pablo (15,14-33). Una vez más, la información que aquí nos ha llegado no está dada por sí misma, sino en función de los intereses concretos del Apóstol; por eso también, como en otros casos, la información es más implícita que explícita.

San Pablo piensa ir a España, y para preparar su viaje y su tarea en los confines de la tierra necesita la colaboración de los fieles de Roma. Al justificar este proyecto de viaje misionero a Occidente, el Apóstol hace dos afirmaciones que a primera vista tienen cierto aire de exageración retórica, si no de fanfarronada. La primera dice: «Pues desde Jerusalén hasta el Ilírico, y en todas direcciones, lo he llenado todo del Evangelio de Cristo» (Rm 15,19). El relato de san Lucas en Hechos y los datos que contienen sus cartas hacen que

nos sorprendamos ante esta afirmación de san Pablo: en ninguno de los dos lugares que nombra para dar los límites geográficos de su actividad, Jerusalén y el Ilírico, ejerció una acción misionera. En primer lugar, por lo que se refiere a Jerusalén y Judea, él mismo insiste en su carta a los Gálatas en lo reducido de sus contactos con las autoridades cristianas de Jerusalén; su presencia allí, entre viaje y viaje, es accidental y está motivada por necesidades de su misión fuera de Palestina. Debe haber, por tanto, un motivo que permita al Apóstol afirmar que desde Jerusalén, y en todas direcciones, lo ha llenado todo del Evangelio de Cristo. Este motivo no es difícil de adivinar: para san Pablo, el centro del mundo, visto desde la obra y el plan de Dios que proclama el Evangelio, es Jerusalén, la ciudad santa del judaísmo; y Jerusalén es también el punto de partida del Evangelio que predica. Por eso, aun sin haber misionado en Judea, puede decir con verdad que desde Jerusalén, y en todas direcciones, lo ha llenado todo del Evangelio de Cristo.

Pero también el lugar geográfico que escoge para indicar el límite occidental de su acción misionera es extraño: ni el libro de los Hechos, ni ninguna de las cartas escritas antes que Romanos aluden a una actividad de san Pablo en el Ilírico (= Albania, Montenegro, Serbia, Bosnia y Croacia). Las ciudades más cercanas a esta región visitadas por san Pablo son las de Tesalónica y Berea, en la provincia de Macedonia. Es innegable que tras esta aparente inexactitud geográfica se esconde algún misterio. A descubrirlo nos ayudarán algunos datos de geografía de la época.

Cuando san Pablo recorre los territorios del Mediterráneo oriental, las antiguas unidades políticas llevan más de cien años incorporadas al Imperio de Roma. Por lo que se refiere a la parte Norte de la península balcánica, la unión con la capital del Imperio estaba asegurada por la *via Egnatia*. Esta importantísima vía romana partía del puerto de Dirraquio, en el Adriático, en la costa del Ilírico, y pasando por la capital de Macedonia —Tesalónica— y

Filipos llegaba a Bizancio. San Pablo utilizó sin duda esta vía por primera vez en su segundo viaje, al marchar de Filipos a Tesalónica. Desde aquí, dejando la calzada, se dirigió hacia el Sur, fijando su pasajera residencia en Corinto. Si hubiera seguido en dirección Oeste, dejándose llevar por la calzada, habría terminado en Dirraquio, ciudad del Ilírico, donde le habría sido fácil embarcarse en una nave que lo trasladase a Brindis, en la costa italiana, y aquí hubiera estado esperándolo otra excelente calzada que lo hubiese llevado a Roma: la *via Appia*. Porque, en realidad, la vía Egnatia estaba concebida como la prolongación de la vía Appia. A través de ella, Roma quedaba unida por tierra con las provincias más orientales del Imperio, Siria y Palestina.

A la luz de estos datos, las palabras de san Pablo en la carta a los Romanos comienzan a revelar su misterio. El Apóstol, que es un ciudadano de la parte oriental del Imperio, quiere decir que ha predicado en toda esa mitad oriental, y por eso nombra el Ilírico: esta región marcaba el límite occidental del mundo griego; desde allí, pasando del extremo occidental de la vía Egnatia al extremo oriental de la vía Appia en suelo italiano, se entraba en el Occidente del Imperio, el mundo que san Pablo no ha podido evangelizar hasta ahora. Por otra parte, aunque no llegase a pisar suelo ilirio —y, repetimos, ni Hechos ni las cartas hablan de ello—, podía decir sin mentir ni exagerar que había llevado el Evangelio hasta el Ilírico, es decir, hasta los confines occidentales de la porción oriental del Imperio. Su actividad en varias ciudades de Macedonia, especialmente la capital, y su utilización del tramo oriental de la vía Egnatia justificaban su afirmación.

Pero la aparente exageración de san Pablo se debe a otras dos frases muy semejantes que leemos en esta presentación de sus proyectos que hace a los cristianos de Roma. «Lo he llenado todo del Evangelio de Cristo», dice; y poco más adelante añade: «Pero ahora, no teniendo ya campo de acción en estas regiones, y teniendo vivos

deseos de ir a vosotros desde hace bastantes años...» (Rm 15,23). Estas palabras parecen sugerir, en primer lugar, que san Pablo se ha detenido en las ciudades de Grecia y Asia más de lo que deseaba; que su plan inicial era recorrer el Imperio a una velocidad mayor. Leyendo el libro de los Hechos más bien nos asombra el escaso tiempo que el Apóstol se detiene en las ciudades que visita; y la mayoría de sus cartas nos hacen pensar que las comunidades fundadas en ellas más bien hubieran necesitado una presencia más prolongada o nuevas visitas de san Pablo. Sin embargo, al final de su tercer viaje misionero dice que lleva mucho tiempo deseando predicar en Occidente.

La explicación de este deseo quizá nos venga del otro aspecto que da a las afirmaciones del Apóstol un aire extraño, como de exageración desmesurada. «Lo he llenado todo del Evangelio de Cristo»; «no tengo ya campo de acción en estas regiones». ¿Cómo puede decir san Pablo que ha terminado de misionar todo el Oriente romano? Dada la pobreza de referencias a las comunidades cristianas en los historiadores paganos, posteriores incluso al Apóstol, y por los mismos datos que nos ofrecen los escritos del Nuevo Testamento, el balance de la acción misionera al final de su tercer viaje es más bien precario: unas pocas comunidades cristianas en los mayores centros de población; comunidades más bien poco numerosas, que viven en medio de la inmensa masa de paganos.

Leyendo el libro de los Hechos sin ayuda de un mapa, e incluso con ayuda de éste pero sin un acto reflejo para representarse las distancias, puede parecer que los saltos de san Pablo cuando se traslada de una ciudad a otra son pequeños. Veamos un ejemplo. El primer centro del interior de Anatolia que san Pablo visita en su primer viaje es Antioquía, la ciudad más importante de la región de Pisidia. Su predicación allí termina bruscamente: los judíos hostigan a los magistrados de la ciudad contra los apóstoles, y éstos —dice san Lucas—, «sacudiendo el polvo de los pies contra ellos,

marcharon a Iconio» (Hch 13,51). El relato continúa: «Y aconteció en Iconio, según su costumbre, que entraron en la sinagoga de los judíos y hablaron de tal manera, que creyó gran multitud» (16,1). El carácter esquemático de la narración puede hacer pensar que Iconio se encuentra a tres o cuatro horas de camino de Antioquía. La realidad geográfica es muy distinta: Iconio se halla a casi 200 kilómetros de Antioquía de Pisidia, y en una región distinta: Licaonia. San Pablo, por tanto, no pudo predicar en Iconio al día siguiente de haberlo hecho en Antioquía.

Todo esto nos permite leer las afirmaciones de san Pablo en la carta a los Romanos sin encontrar en ellas ninguna exageración. Cada comunidad cristiana representa para san Pablo toda una región o provincia. La región que cuenta con una comunidad de creyentes, por pequeña que sea, es una región que está llena ya del Evangelio de Cristo. Sería ridículo pensar que el Apóstol consideraba ya creyentes a las masas de paganos que poblaban estas regiones, de los cuales sólo una porción reducidísima había oído hablar de Cristo, la Iglesia y el Evangelio. Su modo de expresarse al resumir los resultados de su acción misionera denuncian un plan de evangelización concebido y ejecutado casi sistemáticamente desde el comienzo, y a la vez un convencimiento firme: una vez predicado en un lugar, el Evangelio encontrará el modo de penetrar en todo el territorio circundante, sobre todo si el lugar escogido para poner la semilla de una primera comunidad cristiana es una ciudad que, por su situación geográfica, su importancia política o comercial, facilita el contacto con las poblaciones menores de la región.

San Pablo supone que el fuego se difundirá en todas direcciones a partir del foco central encendido por él; y el hecho de que nunca se detenga a explicarlo es una excelente prueba de lo seguro que se siente de los resultados. La razón de este convencimiento es quizá muy simple: las comunidades creadas no son en realidad comunidades pasivas de creyentes, sino comunidades evangelizadoras,

misioneras. Por eso san Pablo tiene prisa por recorrer el imperio, por llegar a Occidente: mucho más eficaz que aumentar el número de comunidades cristianas en una provincia, o el de creyentes en cada comunidad, es crear nuevas comunidades en otras provincias. De ahí también que casi considere pérdida de tiempo, provocada por el maligno, el que le han exigido las idas y venidas por Macedonia y Acaya para atender a las comunidades fundadas ya en el segundo viaje.

Un testimonio precioso de lo acertado de este plan misionero de san Pablo tenemos en una de sus cartas: la dirigida a los Colosenses. La ciudad de Colosas se hallaba en el extremo oriental de la provincia proconsular de Asia, cuya capital era Éfeso, en el extremo occidental. San Pablo no había estado nunca en esta pequeña ciudad, pero durante su tercer viaje había centrado su acción misionera precisamente en la capital de la provincia. Por obra sobre todo de Epafras, al que nombra en la carta y que sin duda entró en contacto con san Pablo durante su estancia en Éfeso, en la ciudad de Colosas nació una comunidad cristiana. Pasado algún tiempo, mientras san Pablo se halla preso —probablemente en Roma—, la amenaza de doctrinas extrañas, que ponen en peligro la buena marcha de la vida de la comunidad, obliga a Epafras a visitar al Apóstol e informarle de la situación. Entonces san Pablo interviene por medio de la carta.

Pero la carta no testimonia sólo el nacimiento de una comunidad cristiana en la zona interior de la provincia de Asia, no misionada por san Pablo. En los saludos finales, el Apóstol dice: «Cuando haya sido leída esta carta entre vosotros, haced que sea leída también en la Iglesia de Laodicea; y la que recibiréis de Laodicea, leedla también vosotros» (Col 4,16). San Pablo, por tanto, había escrito también una carta a los cristianos de Laodicea, carta que se ha perdido. Poco antes dice de Epafras que «se toma mucho trabajo por vosotros —los de Colosas—, y por los de

Laodicea, y por los de Hierápolis» (v.13). Estas tres pequeñas ciudades recibieron el Evangelio ya en vida de san Pablo, que, siguiendo su plan misionero, consideraba evangelizada toda la provincia por el hecho de haber predicado y fundado una comunidad cristiana en la capital de la misma, Éfeso, situada en el extremo occidental.

Volviendo ahora de nuevo a las afirmaciones de san Pablo sobre su actividad misionera en la carta a los Romanos nos resultarán maravillosas, no por leer en ellas una exageración desmesurada, más allá de lo que permitiría la retórica, sino un sabio plan y una sorprendente fe en las posibilidades misioneras del Evangelio, o de los hombres que lo abrazasen. Creer en el Evangelio es difundir el Evangelio. Parece como si el Apóstol diese por supuesto como totalmente natural que en todo convertido a la fe en Jesucristo nacería a la vez, como le ocurrió a él en el camino de Damasco, el creyente y el apóstol. Por eso en el invierno del 57 al 58, cuando escribe a los romanos desde Corinto, puede decir con verdad que lo ha llenado todo del Evangelio de Cristo, que no tiene ya campo de acción en aquellas regiones: cada provincia de Anatolia y de la península balcánica cuenta ya con una o varias comunidades cristianas, desde las que, sin estar él presente, se irá difundiendo el Evangelio entre las masas paganas que lo ignoran. Él ha terminado su tarea; mejor dicho, pensaba que debía haber concluido mucho antes. Por eso mira más allá del Ilírico, más allá del Adriático, al hemisferio occidental del Imperio. Y como en Roma no era necesaria su presencia porque tenía ya su comunidad cristiana, piensa en el remoto Occidente, en los confines de la tierra, en España.

Cerramos esta descripción del plan misionero de san Pablo con una breve reflexión pastoral. En no pocas ocasiones, cuando los directores de las Obras Misionales Pontificias se afanaban por inculcar en nuestros pastores la necesidad de una educación misionera de los fieles, éstos se escapaban con la disculpa: «Bastantes

misiones tenemos aquí». Pues bien, los encargados de la pastoral misionera deben cerrar los oídos radicalmente a esta antievangélica e insensata escapatoria. San Pablo hubiera reaccionado ante ella con una incontenible ira. Cierto que aquí hay y habrá siempre mucha tarea por hacer, y los pastores, con sus comunidades, no deben dormirse; pero también es cierto que en Filipos quedaba todavía mucho más por hacer cuando san Pablo abandonó la ciudad a las pocas semanas de su primer sermón en ella; y al hacerlo tenía la mirada puesta ya en Tarragona, en el Mediterráneo occidental, porque en el Mediterráneo oriental había dejado ya una comunidad cristiana que, por cristiana, haría misión en la provincia.

Capítulo IV
SAN PABLO Y SUS COLABORADORES

Al final de su tercer viaje misionero, san Pablo dice que «desde Jerusalén hasta el Ilírico lo ha llenado todo con el Evangelio de Cristo» (Rm 15,19), y que no tiene ya campo de acción en la mitad oriental del Imperio (15,23). En cada provincia de Anatolia, que es el primer territorio evangelizado por él, y de la península balcánica, en cuyo extremo occidental se hallaba el Ilírico, su acción misionera ha hecho nacer una o varias comunidades cristianas, a las que corresponde ahora completar la evangelización. Aunque, medida en cifras de cristianos, esta obra de san Pablo seguramente no resultaría demasiado impresionante, por las dificultades que debió superar, lo que encierra de promesa para el futuro e incluso lo que representa en el presente puede calificarse de grandiosa.

Pero en la carta a los Romanos, que es donde san Pablo nos ofrece este balance lisonjero de su obra, e inmediatamente después de enumerar lo hecho y describir lo que proyecta, encontramos la explicación de cómo en sólo doce años pudo completar su plan en el hemisferio oriental romano: al balance y los proyectos sigue la más completa lista de colaboradores, que de un modo u otro —en la mayoría de los casos lo desconocemos— hicieron con él obra de evangelización (16,1-16). Pero debemos señalar una particularidad de esta lista: en ella no figuran los colaboradores de otras comunidades,

que aparecen citados en otras cartas, ni los que podríamos llamar de dedicación plena; éstos, en efecto, o se hallaban con el Apóstol cuando escribe la carta a los Romanos, y por tanto no necesitaba enviarles saludos, o se encontraban en misión especial en una ciudad distinta de Roma.

Esta larga lista de colaboradores, a pesar de no ser completa, nos dice explícitamente algo que podríamos suponer si él no lo dijera: que san Pablo no realizó su acción misionera solo, que su obra es fruto del esfuerzo unido de un variado número de colaboradores. Veamos cómo él mismo nos habla de estos colaboradores misioneros.

1. Colaboradores apóstoles

Uno de los títulos que se da san Pablo, y que mejor nos sirve para entender el misterio de su apostolado, es el de siervo de Jesucristo. No se trata de un título que san Pablo utiliza para expresar su pequeñez y humildad ante su Señor, Jesús, sino de un título honorífico que sitúa su persona en la esfera de Cristo y de Dios. Pues bien, a dos de sus colaboradores les aplica el mismo título: a Timoteo, en la carta a los Filipenses (1,1), y a Epafras, en la carta a los Colosenses (4,12; cf. 1,7). Esto no quiere decir que san Pablo sólo considerase a estos dos colaboradores dentro de esta categoría; los escritos de san Pablo son cartas, no tratados sistemáticos; de ahí que digan lo que las circunstancias exigen o aconsejan, y silencien no pocas cosas, tanto teológicas como anecdóticas. Así es natural incluir en este grupo de colaboradores más cercanos un hombre como Tito, que tan importante papel desempeñó en las amargas horas que proporcionó al Apóstol la comunidad de Corinto. En las cartas de san Pablo, Tito es nombrado casi igual número de veces que Timoteo. Pero atengámonos a los pasajes en

que algunos colaboradores son llamados por san Pablo «siervos de Jesucristo».

En la carta a los Colosenses, entre los saludos que al final envían a la comunidad las personas que acompañan a san Pablo, leemos una amplia descripción de la obra de Epafras, natural de la ciudad de Colosas y sin duda creador directo de su comunidad cristiana. El texto dice:

> «Os saluda Epafras, el vuestro, siervo de Cristo Jesús, que no cesa de luchar por vosotros en sus oraciones, para que os mantengáis perfectos y firmemente decididos a cumplir todo lo que es voluntad de Dios. Pues yo le soy testigo de que se toma mucho trabajo por vosotros, y por los de Laodicea, y por los de Hierápolis» (Col 4,12s).

Al comienzo de la carta, en la acción de gracias a Dios por la perseverancia y el progreso en la fe que manifiestan los colosenses, el Apóstol termina diciendo: «Según aprendisteis de Epafras, nuestro amado consiervo (*syndoulos*), que es fiel ministro de Cristo para con vosotros» (1,7). Estas palabras establecen una clara distinción entre Epafras y los cristianos de Colosas. El título de siervo que le da san Pablo no puede entenderse como expresión de su pequeñez humilde frente a Cristo —san Pablo no puede hacer una proclamación de modestia ajena—, sino como título honorífico, expresión de su autoridad y poder: es siervo de Cristo Jesús porque, como san Pablo, ha sido constituido por él apóstol, administrador y legado suyo.

Las breves frases que san Pablo le dedica son suficientes para hacernos una idea clara de los hechos y la teología que suponen. Epafras, el que, desde el punto de vista humano, hizo posible la llegada del Evangelio a Colosas y plantó en ella la Iglesia de Cristo, es presentado por san Pablo como totalmente incorporado a la

obra que él realiza en cuanto siervo de Jesucristo y administrador de los tesoros de Dios. Su fundación de la comunidad de Colosas, en una acción unida a la de san Pablo durante su estancia en Éfeso, y la responsabilidad que le atribuye respecto a las comunidades de Colosas, Laodicea y Hierápolis nos permiten comprender por qué lo llama siervo de Cristo Jesús: Cristo realiza su obra por medio de él, como un señor terreno puede realizar ciertas acciones por medio de un siervo, administrador o legado.

En cuanto a Timoteo, tenemos en primer lugar el encabezamiento de la carta a los Filipenses, que dice: «Pablo y Timoteo, siervos de Cristo Jesús, a todos los santos en Cristo Jesús que se hallan en Filipos». Lo que aquí dice san Pablo de su colaborador al incluirlo con él en el título «siervos de Cristo Jesús» aparece explicitado al final de la primera carta a los Corintios, en un párrafo de recomendación que quiere prepararle el camino: «Si va Timoteo, cuidad que no se sienta acobardado entre vosotros, pues en la obra del Señor trabaja lo mismo que yo. Que nadie, por tanto, le menosprecie» (16,10s). Finalmente, en la primera a los Tesalonicenses, la acción de Timoteo en la comunidad destinataria es presentada por san Pablo como una prolongación de la suya, como parte de su misma obra. «Por lo cual —escribe—, no sufriendo ya más, preferimos quedar en Atenas solos y enviamos a Timoteo, ese hermano nuestro y ministro de Dios en el Evangelio de Cristo, para consolidaros y alentaros en orden a vuestra fe, a fin de que ninguno titubee en esas tribulaciones» (3,1-3). Prescindiendo de lo que podríamos deducir de las dos cartas a Timoteo que tenemos en el Nuevo Testamento, estos pasajes dicen con toda claridad cómo el colaborador Timoteo posee también el poder de exhortar y fortalecer a las comunidades, es decir, el poder y la autoridad de velar por ellas, y así realizar en el fondo la misma obra de san Pablo; por eso le da el mismo título con que él se define: siervo de Jesucristo.

Entre estos dos colaboradores, llamados igualmente por san Pablo siervos de Jesucristo, hay una diferencia que es interesante señalar. Epafras, aunque en la carta a los Colosenses aparece junto a san Pablo, que se halla en prisión —muy probablemente en Roma—, está vinculado a su comunidad de Colosas y a las cercanas de Laodicea y Hierápolis. Los datos que nos ofrece el Apóstol no son demasiado explícitos, pero sí suficientes para que podamos definirlo como un apóstol sedentario, a la manera de un obispo en nuestros días. El desplazamiento junto a san Pablo, que supone la carta a los Colosenses, forma parte de lo que sería justo llamar sus deberes pastorales: buscar consejo y ayuda en san Pablo ante el peligro de una confusión doctrinal dentro de la comunidad de la que es responsable. Timoteo, en cambio, es un colaborador itinerante, no vinculado a un lugar, al menos hasta el final de la acción misionera de san Pablo en Oriente. Itinerantes son también Tito, al que san Pablo envía en misiones semejantes a las de Timoteo; Silas, que aparece nombrado junto a Timoteo en los encabezamientos de las cartas a los Tesalonicenses, y Marcos, el autor de uno de los evangelios.

En cuanto a la actividad de estos colaboradores, cuando temporalmente se hallaban fijos en un lugar, nos informa un pasaje de la primera carta a Timoteo. «Mientras yo llego —dice san Pablo—, aplícate a la lectura, a la exhortación, a la enseñanza» (4,13). Estas tres palabras designan las tres partes que comprendía la liturgia y el ministerio de la palabra en la Iglesia primitiva, que a su vez prolonga la terminología del culto sinagogal judío. La parte central de la liturgia semanal judía en las sinagogas comprendía la lectura de los Libros Sagrados y la homilía; y la homilía era llamada «palabra de exhortación». En el marco también de la sinagoga tenía lugar una enseñanza o exposición doctrinal, dirigida más a la inteligencia que al corazón, y cuya base eran naturalmente las Sagradas Escrituras. De esta exégesis judía sinagogal nacieron gran parte de los comentarios que han llegado a nosotros.

Pero cuando san Pablo recomienda a Timoteo que, mientras él llega, se aplique a la lectura, a la exhortación y a la enseñanza no quiere decir simplemente que lea la Escritura, que predique y enseñe. Esta era la tarea normal de Timoteo, y la carta no contiene ningún pasaje que aluda a un descuido del colaborador en este punto. La recomendación de san Pablo supone que el conjunto de la liturgia cristiana, de la que Timoteo es ahora responsable en Éfeso por ausencia del Apóstol, exige una preparación: la lectura pública del texto sagrado, la palabra que ha de exhortar para mantener viva la fe de los fieles, la enseñanza que ha de ayudar a una mejor inteligencia del misterio de Dios, consignado en las Escrituras y manifestado en el Evangelio de Cristo, no se pueden improvisar. De algunos pasajes de las cartas de san Pablo hay razones para suponer que el Apóstol no los dictó a partir de la nada cuando se vio obligado a intervenir por escrito al no poder hacerlo en persona, sino que se trata de piezas de predicación, de su palabra de exhortación, repetida muchas veces y en muchos lugares distintos.

Al mismo tiempo, la recomendación a Timoteo sobre la lectura, la exhortación y la enseñanza muy probablemente no está encaminada sólo a conseguir que su colaborador lea bien en la acción litúrgica, predique dignamente y enseñe con competencia responsable. En la liturgia sinagogal judía, la lectura de los pasajes de la Ley y los Profetas señalados para cada sábado era efectuada no por un solo lector, sino por varios. En Palestina, donde los textos sagrados se leían en la lengua original, el hebreo, además de los lectores debían intervenir los traductores al arameo, la lengua hablada. Es, por tanto, muy probable que la tarea a que debe aplicarse Timoteo entrañe también la preparación de lectores. Y lo mismo puede esconderse tras la recomendación de cuidar la predicación homilética y la enseñanza: la preparación de predicadores y maestros.

Aparte la necesidad de esta preparación en los hombres que tuviesen a su cargo la vida espiritual de las comunidades cristianas,

había otra tarea que la exigía quizá en mucho mayor medida: la presentación del Evangelio a los judíos, que, como leemos en el libro de los Hechos de los Apóstoles, san Pablo y sus colaboradores inician siempre en el marco del culto sinagogal, como predicadores ambulantes de la Diáspora judía. Para la causa del Evangelio hubiese sido catastrófico que el Apóstol o alguno de sus colaboradores, al ser admitidos a pronunciar la homilía tras la lectura de los textos sagrados, correspondiesen con un sermón mal preparado. Así se explica que entre los colaboradores de san Pablo que no están fijos en un lugar, que lo acompañan o se desplazan con misiones distintas, haya tres de los que conservamos escritos: san Marcos, san Lucas y Silas, el secretario-redactor de la primera carta de san Pedro. En torno al Apóstol, que también se hace escritor como parte de su acción misionera, viene a nacer así la primera generación de escritores cristianos.

2. Colaboración de las comunidades

La obra misionera de san Pablo aparece en sus cartas como la culminación del plan de Dios. Así, el encabezamiento de la epístola a los Romanos dice en un párrafo solemne: «Pablo, siervo de Jesucristo, llamado a ser apóstol, escogido para el Evangelio de Dios, que de antemano había prometido por medio de sus profetas en las Escrituras santas acerca de su Hijo» (1,1-3). Pero este Evangelio prometido por Dios, y para el que san Pablo fue segregado también por Dios, es una predicación que ha de llegar a los hombres, a todos los hombres, por medio de hombres; de ahí que, como toda obra de hombres, la del Evangelio habrá de exigir un mínimo al menos de montaje y financiación. Pues bien, de este montaje y esta financiación se encargan las comunidades que van naciendo a medida que la predicación avanza.

San Pablo, perenne viajero, y sus colaboradores viajeros necesitan, naturalmente, tener asegurado un presupuesto que les permita viajar: por muy elementales que nos imaginemos las condiciones de confort en que los apóstoles realizarían estos viajes, por tierra o por mar, no podían hacerlos sin dinero; incluso en el caso de viajes a pie, lo barato del caminar tenía como contrapartida el no pequeño número de días que comer y noches en que buscar alojamiento. Pero de esto hablaremos después. Ahora queremos resaltar otro tipo de ayuda que san Pablo necesitaba por su condición de apóstol viajero, y que le viene precisamente de las comunidades.

En las ingratas condiciones en que se efectuaban los viajes de la antigüedad, tan importante como el dinero era la compañía. Afortunadamente poseemos unas palabras de san Pablo que nos ayudan a reconstruir lo azarosa que fue una vida como la suya, en incesante viajar por mar y tierra. Son palabras que el Apóstol escribe a disgusto como parte de la defensa de su apostolado ante los corintios, pero que le agradecemos, porque leyéndolas nos podemos hacer una idea de lo que le costaron las iglesias que fundó, lo que le exigió su título de siervo de Jesucristo. Dice: «Tres veces naufragué, un día y una noche pasé sobre el abismo del mar; caminos hechos a pie, muchas veces; peligros de ríos, peligros de salteadores.... peligros en la ciudad, peligros en despoblado, peligros en el mar, peligros entre falsos hermanos...» (2 Cor 11,25-28). En la mayoría de los casos a que aquí alude, san Pablo tuvo sin duda el consuelo y la ayuda de colaboradores individuales y comunidades enteras. Veamos algunos en que podemos verificarlo por datos de sus mismas cartas.

Escribiendo a los Corintios desde Éfeso durante su tercer viaje dice que ha debido «luchar con las fieras» en la capital de la provincia de Asia (1 Cor 15,32). Muchos comentaristas suponen que con esta expresión san Pablo alude a una prisión y un peligro grave de la vida que debió sufrir en Éfeso. Durante esta prisión pudieron

muy bien tener lugar los acontecimientos de que habla en la carta a los Filipenses, escrita desde la cárcel. La comunidad de Filipos ha tenido noticia de esta prisión de san Pablo y actúa con rapidez: reúne un dinero y envía uno de sus miembros, Epafrodito, para que se lo lleve y al mismo tiempo conforte al Apóstol con su visita, que es así una visita de la comunidad entera, y le preste los servicios que necesita. No hace falta mucho esfuerzo para imaginarse lo bienvenidos que serían para san Pablo preso la visita de Epafrodito y el dinero que traía. Por eso al dar las gracias en la carta se le escapan unas palabras que revelan cómo siempre, para todo hombre, la compañía en la adversidad es el mejor de los regalos. Tras afirmar que «todo lo puede en Dios que le conforta», añade en una confesión del más hondo sentido humano: «Pero habéis hecho bien entrando a la parte conmigo en la tribulación» (Flp 4,l4). Si Dios, para llevar el Evangelio a los de Filipos, se sirvió de hombres como san Pablo y sus colaboradores, ahora, para confortar y dar ánimos a sus apóstoles en la adversidad se sirve también de hombres, los de la comunidad cristiana de Filipos, trasladada a la cárcel de Éfeso en la persona de Epafrodito.

Pero este viaje de Epafrodito, al servicio de la acción misionera de san Pablo, estuvo sujeto también a la adversidad que acompaña a todas las acciones humanas: el enviado de la comunidad de Filipos, mientras se hallaba en Éfeso, cayó gravemente enfermo y debió retrasar su regreso. La comunidad tuvo noticia de ello, y su preocupación vino a ser doble: por san Pablo preso y por Epafrodito enfermo. Una vez curado, san Pablo decide devolverlo a la comunidad remitente. Y lo hace con estas palabras palpitantes de ternura:

> «Estuvo enfermo, a punto de muerte, pero Dios tuvo piedad de él; y no sólo de él, sino también de mí, para que yo no padeciera tristeza sobre tristeza. Con mayor premura, por tanto,

os lo envío, para que, al verlo, de nuevo os gocéis, y yo quede con menos tristeza. Recibidle, pues, en el Señor con toda alegría, y a tales hombres mostradles toda estima, ya que por la obra de Cristo estuvo a punto de morir, poniendo en peligro su vida, para suplir por vosotros, prestándome los servicios que vosotros no podíais» (Flp 2,27-30).

En las cartas de san Pablo tenemos otros dos testimonios de cómo ese fantasma de la vida que, según expresión de don Francisco de Quevedo, es la enfermedad podía crear engorros al Apóstol y a sus colaboradores. Y conviene recordar que una enfermedad, en tiempo de san Pablo y fuera de casa, resultaría mucho más inoportuna que a nosotros hoy mientras estamos en casa y a pocos kilómetros de un hospital. En la carta a los Gálatas recuerda: «Ya sabéis que a causa de una debilidad de la carne os anuncié el Evangelio la primera vez» (4,13). Aunque el lenguaje del Apóstol no es muy explícito, los autores suponen que con estas palabras alude al hecho de que su primera predicación en Galacia tuvo lugar con motivo de una enfermedad que lo retuvo allí. El segundo testimonio se halla al final de la segunda carta a Timoteo, donde leemos: «A Trófimo lo dejé en Mileto enfermo» (4,20). Pero lo importante de estos datos sobre misioneros enfermos quizá resida más en lo que no dicen: en ninguno de ellos se habla de desamparo del enfermo; en el caso de san Pablo en Galacia, incluso se deshace en alabanzas por la solicitud amorosa que le demostraron los cristianos del lugar. Lo mismo debieron hacer las comunidades de Éfeso y Mileto con Epafrodito y Trófimo. Tenemos así hombres que sirven a las comunidades en la acción evangelizadora, aun a costa de la enfermedad, y comunidades que sirven a sus misioneros precisamente en esa enfermedad.

Según el relato de san Lucas en Hechos, el regreso de san Pablo desde Corinto a Jerusalén al final de su tercer viaje está marcado

por el signo de la incertidumbre. Con toda claridad lo expresa el Apóstol en su discurso de despedida a los presbíteros de Éfeso: «El Espíritu Santo, en cada ciudad, me testifica diciendo que me aguardan prisiones y tribulaciones. Pero en nada tengo mi vida, ni la miro como cosa estimable para consumar mi carrera y el ministerio que recibí del Señor Jesús, de dar testimonio del Evangelio de la gracia de Dios. Y ahora, he aquí que ya no veréis más mi rostro vosotros todos, entre quienes anduve predicando el reino» (Hch 20,23-25).

En este estado de ánimo, no es aventurado suponer que el Apóstol agradecería cordialmente la nutrida escolta que le hace compañía mientras, por tierra o por mar, recorre de Sur a Norte y de Norte a Sur, desde Corinto en Acaya hasta Mileto en Asia, las costas del mar Egeo. Esta vez tiene un motivo especial para necesitar compañía: lleva el dinero de la colecta que los cristianos de Macedonia y Acaya habían hecho para los santos de Jerusalén. Sabiendo la preocupación que se esconde en el corazón de san Pablo, el sobrio relato de san Lucas, que a veces se reduce a una simple enumeración de las etapas del viaje, adquiere un recogido aire de ternura.

> «Pasados allí (en Corinto) tres meses —escribe—, como los judíos le hubiesen tramado asechanzas, estando ya a punto de embarcarse para Siria, tomó la decisión de regresar por Macedonia. Lo acompañaban hasta Asia Sópatro el de Pirro, de Berea, y de los tesalonicenses, Aristarco y Segundo; además, Gayo de Derbe y Timoteo; y del Asia, Tíquico y Trófimo. Estos, adelantándose a nosotros, nos aguardaban en Tróade; nosotros, después de pasar los días de los Ácimos, nos hicimos a la vela desde Filipos, y a los cinco días los alcanzamos en Tróade, donde permanecimos siete días... Nosotros, adelantándonos para tomar la nave, zarpamos con rumbo a Aso, donde

> habíamos de recoger a Pablo, pues así lo había él ordenado: que quería recorrer este trecho a pie. Y cuando nos alcanzó en Aso, lo tomamos a bordo y arribamos a Mitilene. Y de allí, haciéndonos a la vela, al día siguiente llegamos frente a Quío; y al otro día costeamos en dirección de Samos; y haciendo escala en Trogilio, al día siguiente arribamos a Mileto. Porque había resuelto Pablo no entrar en Éfeso para no verse en la precisión de gastar tiempo en Asia pues tenía prisa por hallarse en Jerusalén, si le fuese posible, para el día de Pentecostés» (Hch 20,3-16).

La variada procedencia de los acompañantes de san Pablo, señalada cuidadosamente por san Lucas, es altamente reveladora: todas las comunidades están pendientes de este viaje del Apóstol, todas se mueven, todas quieren hacerle compañía por medio de algún representante. Por otra parte, al comparar esta crónica del tercer viaje con la del segundo, también por tierras griegas, observamos una notable diferencia: cuando, en el viaje anterior, debe quedarse solo en Atenas, san Pablo siente el peso de la soledad (1 Ts 3,1-3). El cambio se explica fácilmente; en los cuatro años que median entre su primera y su última visita a Corinto han nacido más comunidades cristianas en el mundo griego, y todas, las viejas y las nuevas, demuestran una mayor vitalidad en la acción misionera que realizan unidas a san Pablo.

El último viaje de san Pablo que narra san Lucas en Hechos no es un viaje misionero, sino el de un preso pendiente de juicio, llevado a Roma bajo custodia del procurador de Judea para comparecer ante el tribunal del César. Que en estas circunstancias el Apóstol necesitaba compañía y ayuda es evidente. ¿Puede imaginarse soledad más penosa que la de un acusado solo ante su proceso? Por otra parte, el viaje de Cesarea a Roma por mar era largo,

incómodo y, como lo confirmarían los acontecimientos, peligroso. El relato de este viaje en el libro de los Hechos es una pieza literaria sencilla, sin recurso a la aparatosidad, pero de un fuerte dramatismo, que hace de ella una de las mejores muestras del género narrativo dentro de la Biblia. Aquí nos interesa sobre todo el comienzo, que dice así:

> «Cuando se hubo decidido que emprendiésemos la navegación para Italia, encomendaron la custodia de Pablo y de algunos otros presos a un centurión llamado Julio, de la cohorte Augusta. Y subiendo a una nave adramitena, que iba a emprender el viaje hacia las costas de Asia, nos hicimos a la vela, estando con nosotros Aristarco, macedonio de Tesalónica. Y al otro día arribamos a Sidón; y Julio (el centurión), tratando humanitariamente a Pablo, le permitió que, dirigiéndose a sus amigos (de la ciudad), fuese atendido por ellos» (Hch 27,1-3).

San Pablo, por tanto, no embarca solo. Van con él al menos dos acompañantes: Lucas, que es quien narra en primera persona, y Aristarco de Tesalónica. Pero algunos autores han sugerido la posibilidad de que estos dos acompañantes del Apóstol en su viaje a Roma cumplen su cometido de una manera muy especial. Ya en la parte del relato que hemos citado vemos la deferencia con que el centurión Julio, responsable de la entrega de los presos en Roma, trata a san Pablo: en la primera escala que hace la nave, en Sidón de Fenicia, permite al Apóstol que deje el puerto y visite a los cristianos de la ciudad. El gesto, más que de humanitario, pudiera calificarse de respetuoso: da la impresión de que el centurión ve en san Pablo un hombre de cierta distinción, perteneciente a una clase social de cierto rango.

El centurión sabía que san Pablo era ciudadano romano: por eso debía llevarlo al tribunal del César en Roma. Pero en el trato

respetuoso del centurión Julio pudo influir también otro hecho. En el mundo greco-romano, el principal signo externo de distinción social de un ciudadano en viaje era la compañía de esclavos; un viajero sin esclavos, aunque perteneciese a las altas clases sociales, encontraría dificultades para que se reconociese su rango en naves y posadas, y para ser tratado en consecuencia. Es muy posible, por tanto, que el respetuoso trato del centurión Julio al preso Pablo se debiera a que sus acompañantes y colaboradores, Aristarco y Lucas, no se presentaron como simples acompañantes del Apóstol, sino como esclavos suyos. Si esta hipótesis es cierta —y al menos se debe reconocer que explicaría muy bien los hechos—, tendríamos una vez más el ingenio de unos hombres puesto al servicio de la acción misionera, cuya alma es san Pablo.

3. Comunidades misioneras

En su carta a Tito, que pudiera llamarse de un misionero a otro misionero, san Pablo termina haciendo a su colaborador, que se halla en Creta, un encargo muy concreto, para cuyo cumplimiento necesitará la ayuda de la comunidad. El texto de la carta dice: «A Zenas el jurisconsulto y a Apolo provéelos solícitamente de lo necesario para el viaje, de manera que nada les falte» (3,13). No es difícil adivinar la situación que supone este encargo. Zenas y Apolo van a pasar por Creta en un viaje misionero, como predicadores itinerantes. Probablemente es el mismo san Pablo quien los envía; al menos podemos suponer que le han pedido que los presente a los cristianos de Creta para que los acojan debidamente. Pero como su estancia en la isla será sólo una etapa en un recorrido más amplio, los predicadores necesitarán también ser equipados para la continuación de su viaje. Por eso san Pablo encarga a Tito que cuide solícitamente de que sean provistos de lo necesario.

Tras el encargo, dirigido a Tito, el Apóstol añade unas consideraciones que nos revelan algo muy importante: el responsable de la atención material de los misioneros es Tito, pero el peso que supone la financiación de la estancia y el viaje de los que van a llegar recae sobre las espaldas de la comunidad. San Pablo, en efecto, dice: «Y aprendan también los nuestros —es decir, los miembros de nuestras comunidades cristianas— a tener iniciativas en las obras buenas, atendiendo a las necesidades apremiantes (de la evangelización), para que no sean inútiles» (Tt 3,14). Esta es la traducción ordinaria de las palabras del Apóstol; pero el original griego (*hína me ósin ákarpoi*) permite leer en ellas una idea más profunda. Si los cristianos de Creta no colaboran en la obra misionera, ayudando a la financiación —en metálico o en especie— del viaje de Zenas y Apolo, su fe sería estéril. Lo que hará de su fe cristiana una fe verdadera, demostrada en el fruto, será su colaboración en la predicación de esa misma fe a otros hombres. En su carta a los Romanos, san Pablo pedirá a la comunidad de Roma un servicio semejante: hacer posible su viaje misionero a España.

El c.16 de la carta a los Romanos entraña un problema que los exegetas no han resuelto satisfactoriamente. Cuando escribe esta carta, san Pablo no ha estado en Roma; por tanto, no conoce personalmente a la comunidad destinataria. Ante este hecho resulta muy sorprendente que el capítulo final contenga la más larga lista de saludos personales que leemos en toda la correspondencia del Apóstol. La lista comprende 25 nombres propios de personas y menciona familiares y familias o grupos enteros. Y no se trata de personas conocidas sólo por referencia: las frases que añade san Pablo al saludo suponen casi siempre un conocimiento muy directo y un trato prolongado. Cabe la posibilidad de que todos estos cristianos, residentes en Roma cuando san Pablo escribe la carta, se hubiesen trasladado allí desde las ciudades del Egeo, como Corinto y Éfeso, en que el Apóstol había permanecido más

tiempo; los miembros de las comunidades cristianas, por pertenecer más bien a las clases humildes, eran en cierto modo nómadas por exigencias de su oficio o trabajo. Y por otra parte, a la capital del Imperio acudían gentes de toda procedencia.

Otros autores explican esta anomalía de los saludos en Rm 16 a una comunidad desconocida del Apóstol mediante una hipótesis que al menos no puede ser calificada de imposible. La carta —dicen—, en la que la parte doctrinal puede ser separada fácilmente del encabezamiento y los saludos finales, no fue escrita solamente para ser enviada a los cristianos de Roma; era en cierto modo una carta circular, y otra copia de la misma fue enviada a Éfeso. En esta copia, los saludos del c.16 serían perfectamente explicables: el Apóstol había residido en Éfeso tres años, y en ellos pudo tratar e intimar con muchas personas. Más tarde, muerto ya san Pablo, cuando se reunieron las cartas, el c.16 se conservó, pero unido a la copia destinada a los de Roma, pues por la importancia de la Iglesia de la capital se consideró preferible retener el escrito como carta dirigida a los Romanos.

Nosotros aquí no necesitamos decidirnos por una u otra explicación: en ambas, el c.16 de la actual carta a los Romanos viene a decirnos lo mismo. Pero era preciso recordar este problema antes de leer los precisos datos que aquí nos da san Pablo sobre la intervención de las comunidades cristianas en la obra evangelizadora. Las frases que el Apóstol acompaña a los saludos de algunas personas muestran con claridad lo intensa y variada que fue la colaboración de las comunidades locales y sus miembros en la acción misionera. He aquí las principales:

> «Saludad a Prisca y Aquila, mis colaboradores en Cristo Jesús, quienes por mi vida expusieron su cabeza, y a los que no sólo yo doy gracias, sino también todas las Iglesias de los gentiles. (Para valorar estas palabras del Apóstol conviene recordar

que Aquila y su mujer Prisca eran cristianos de origen judío.)... Saludad a María, la cual se tomó muchos afanes por vosotros. Saludad a Andrónico y a Junias, mis parientes y compañeros de prisión, los cuales gozan de gran consideración entre los apóstoles, y que aun antes que yo han sido en Cristo. Saludad a Urbano, mi colaborador en Cristo, y a Estaquis, mi amado. Saludad a Apeles, que ha dado buenas pruebas de sí en Cristo... Saludad a Trifena y Trifosa, las cuales trabajan con afán en el Señor. Saludad a Pérsida, la amada, que muchos afanes se tomó en el Señor...» (Rm 16,3-12).

Todos los nombrados aquí por san Pablo, o al menos la gran mayoría, son miembros ordinarios de la comunidad, ni dirigentes o dedicados plenamente al apostolado. Pero el que san Pablo considere oportuno enviar saludos especiales, sin miedo a suscitar envidias en los no nombrados, es prueba de que la misma comunidad estaba orgullosa, como el Apóstol, de la colaboración de estas personas en la tarea evangelizadora. Es natural suponer que no todos los componentes de la comunidad estaban en condiciones de prestar los servicios a que alude san Pablo cuando dice que los saludados «trabajan con afán en el Señor», «se toman muchos afanes en el Señor». Podemos decir que a través de estas personas es la comunidad entera la que participa en la obra misionera, potenciando o haciendo posible la actividad de san Pablo. Las alusiones a esta colaboración en los saludos, en tono claramente agradecido y laudatorio, constituyen una delicada exhortación a continuarla con el mismo tesón y entusiasmo. Finalmente debemos señalar un dato curioso: la mitad de los colaboradores sencillos saludados aquí por el Apóstol son mujeres. En la obra misionera, por tanto, la Iglesia no se planteó nunca el problema de la igualdad de derechos de la mujer; y no se lo planteó, sencillamente, porque desde el comienzo proclamó la igualdad de obligaciones del hombre y la mujer

creyentes respecto a la propagación de esa fe que enriquece por igual a hombres y mujeres.

Al hablar de los hombres que, dentro de las comunidades, se ponen al servicio de la acción evangelizadora, o de los que las comunidades envían para que acompañen a san Pablo y sus colaboradores itinerantes, es curioso que el Apóstol en sus cartas y san Lucas en Hechos apenas mencionan miembros de la comunidad de Corinto; casi todos son de Macedonia y Asia, es decir, de las comunidades de Tesalónica, Berea, Filipos y Éfeso. Este silencio muy probablemente no es casual. ¿No estará relacionado con el hecho de que la comunidad cristiana de Corinto se debatió en disputas internas, que llenaron de amargura el corazón de san Pablo? Una comunidad enzarzada en quisquillosidades internas no podía respirar a pleno pulmón los aires del afán misionero.

Vengamos ahora a otros textos de san Pablo que nos informan de otra comunidad. Hablábamos antes del dinero y la compañía que los cristianos de Filipos enviaron al Apóstol cuando se hallaba preso, muy probablemente en Éfeso. Este gesto mueve a san Pablo a escribir una carta agradecida y llena de ternura, la más personal de todas. Y al agradecer la nueva ayuda, quiere hacer saber a sus filipenses que no es olvidadizo, que recuerda muy bien lo que les debe desde pocas semanas después de su primera visita a la ciudad, de la que debió salir atropelladamente. «Cuando salí de Macedonia —escribe—, ninguna Iglesia abrigó conmigo cuentas de haber y debe, sino vosotros sólo, pues ya en Tesalónica una vez y dos veces me enviasteis con qué atender a mis necesidades» (Flp 4,15s). Tesalónica era la capital de Macedonia, la ciudad a la que san Pablo se retira fugitivo desde Filipos durante su segundo viaje. Pues bien, allí ya, la comunidad de Filipos, que a tan escasas semanas de su nacimiento no podía ser muy numerosa, y mucho menos muy rica, envía dinero a san Pablo, que lo necesita en su calidad de apóstol. Podríamos decir que la entusiasta comunidad de Filipos inventó la

colecta del Domund. Y aquí sí que es misionera toda la comunidad, y una comunidad que sin duda alguna estaba todavía necesitada de misioneros. Así nos explicamos que viva pendiente de los peligros y las necesidades del apóstol a quien debe la fe y la existencia.

Veamos finalmente otras dos comunidades pendientes de la vida y la persona de san Pablo, con todo lo que representaba. Para ello nos bastará leer una página emotiva del libro de los Hechos: la que narra la última etapa del viaje de regreso de san Pablo a Jerusalén al final de su tercera expedición misionera. La primera escena a que alude el texto tiene lugar en Mileto, a pocos kilómetros de Éfeso, en el extremo Suroeste de la actual Turquía. El Apóstol ha hecho acudir allí a los presbíteros de Éfeso, y se despide de ellos con un sencillo discurso rebosante de ternura. Terminado el discurso, el relato de san Lucas continúa:

> «Dicho esto, doblando las rodillas, oró con todos ellos. Y hubo gran llanto de todos, que, echándose sobre el cuello de Pablo, lo besaban con ardor, apenados sobre todo por la palabra que les había dicho: que ya no volverían a ver su rostro. Y fueron con él acompañándolo hasta la nave. Habiéndonos hecho a la vela, una vez arrancados de ellos, navegando con rumbo directo llegamos a Cos, y al día siguiente a Rodas, y de allí a Pátara. Y hallando una nave que hacía la travesía a Fenicia, a bordo de ella nos hicimos a la mar. Después de avistar a Chipre y dejarla a la izquierda, proseguimos la navegación con rumbo a Siria, y arribamos a Tiro, pues la nave debía descargar allí su cargamento. Y encontramos a los hermanos y nos detuvimos allí siete días. Ellos, movidos por el Espíritu, decían a Pablo que no pusiese el pie en Jerusalén. Y cuando pasamos aquellos días, saliendo de allí, íbamos nuestro camino, acompañándonos todos con mujeres e hijos hasta las afueras de la ciudad, y puestos de rodillas en la playa, hicimos oración; nos despedimos los

unos de los otros y subimos a la nave, mientras ellos regresaban a sus casas» (Hch 20,36-21,6).

Es difícil imaginar una descripción mejor de lo que es una comunidad cristiana radicalmente misionera, y misionera en bloque; como dice san Lucas, con todos sus hombres, mujeres y niños. Los intentos por disuadir a san Pablo de su viaje a Jerusalén y la oración en la playa, arrodillados sobre la arena, es lo único que la comunidad de Tiro puede ofrecer al Apóstol; lo único, por otra parte, que éste necesita. Pero con ello le dan algo que sin duda hará a san Pablo recordar con alegría sus peligros pasados y caminar decidido al encuentro de los que puedan venir: fruto de ellos son el rosario de comunidades, como ésta, que ha dejado creadas desde Jerusalén hasta el Ilírico, y que se encargarán de continuar y completar su obra misionera. De los niños que se han arrodillado con él para orar en la playa de Tiro —primera generación de la Santa Infancia— saldrán nuevos apóstoles que surcarán el Mediterráneo hacia Occidente, misioneros equipados para el viaje por las pequeñas comunidades y acompañados siempre del amor y la oración de hombres y mujeres que, por formar la única Iglesia de Cristo, sentirán como tarea propia, ineludible, la predicación del Evangelio a todos los hombres.

Capítulo V
SAN PABLO, FARISEO

Los últimos ocho capítulos del libro de los Hechos de los Apóstoles están dedicados al proceso de san Pablo, un proceso promovido por las autoridades religiosas de Jerusalén, pero en el que la última palabra debía venir del representante de Roma en Judea, el procurador, porque la pena que para el Apóstol se pedía era la de muerte. El escritor san Lucas ha incluido en el relato de este largo proceso cuatro discursos de san Pablo, que son otras tantas defensas de su fe y predicación cristiana ante las acusaciones de apostasía y fomento de la misma que formulan contra él los judíos. La más breve de estas apologías es la segunda, la pronunciada por san Pablo ante el Sanhedrín, que propiamente no aparece presentada por san Lucas como un discurso, sino como un diálogo. He aquí su relato:

> «Pablo, fijos los ojos en el Sanhedrín, dijo: 'Hermanos, yo con toda buena conciencia he procedido ante Dios hasta este día'. El sumo sacerdote Ananías dio orden a los que estaban a su lado de que le hiriesen en la boca. Entonces Pablo le dijo: '¡A ti te va a herir Dios, muro blanqueado! Y tú estás sentado juzgándome según la ley, ¿y, transgrediendo la ley, me mandas herir?' Los que estaban allí presentes dijeron: '¿Al sumo sacerdote de Dios ultrajas?' Y dijo Pablo: 'No sabía, hermanos, que

> es el sumo sacerdote, pues está escrito: Del jefe de tu pueblo no hablarás mal' (Ex 22,28). Pero sabiendo Pablo que una parte era de saduceos y otra de fariseos, gritó en el Sanhedrín: 'Hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseos: por la esperanza y la resurrección de los muertos soy juzgado'. En diciendo él esto, se promovió un altercado entre los fariseos y los saduceos, y se produjo escisión en la asamblea... Y levantándose algunos de los escribas del grupo de los fariseos, pugnaban diciendo: 'Nada malo hallamos en este hombre. ¿Le habrá hablado tal vez un espíritu o un ángel?'» (Hch 23,1-9)

Con este relato, san Lucas no pretende simplemente narrar un episodio regocijante para sus lectores cristianos: san Pablo, con un hábil golpe, hace que parte de sus acusadores se conviertan en defensores. La proclamación que hace de su pertenencia al grupo fariseo, y ya como herencia familiar, es sin duda, en la intención del narrador Lucas, una manera enérgica a la vez que cómica de proclamar lo que el Apóstol dice al comienzo de la sección del Sanhedrín para juzgarlo: «Hermanos, yo con toda buena conciencia he procedido ante Dios hasta este día». Con otras palabras: san Pablo proclama que su fe en Jesús de Nazaret y su actividad misionera para llevar los judíos y los gentiles a esa misma fe no se debe a ruptura con la fe judía, sino precisamente a fidelidad radical a ella. De esta fidelidad nadie podía alardear mejor que un fariseo.

El relato de san Lucas, por tanto, viene a decir lo mismo que leemos ya en el primer discurso de defensa del Apóstol, en la parte que narra su conversión, mediante estas palabras puestas en boca de Ananías: «El Dios de nuestros padres te ha elegido para que conocieras su voluntad y vieras al Justo (= a Jesús) y oyeras la voz de su boca, pues le serás testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído» (Hch 22,14s). La vocación de san Pablo para la acción misionera que las autoridades de Jerusalén consideran

destructora del judaísmo y, por tanto, digna de ser castigada con la muerte, de acuerdo con la ley de Dios, es obra del mismo Dios de Israel, el Dios de los padres, cuyos derechos cree proteger el celoso Sanhedrín condenando a san Pablo.

Esta presentación de la obra de san Pablo, hecha en forma narrativa por san Lucas, coincide con la que el mismo Apóstol nos ha dejado en sus cartas. Veamos, pues, cómo habla san Pablo de su pertenencia al grupo fariseo, y con ello de su escrupulosa fidelidad a la fe judía.

1. Pasajes autobiográficos en las cartas de san Pablo

A pesar de que las cartas de san Pablo son escritos eminentemente doctrinales, como piezas de predicación o enseñanza por correspondencia, la mayoría de ellas contienen datos sobre su persona y su actividad; estos datos no son quizá tantos ni tan claros como nosotros quisiéramos, pero tienen la ventaja de su autenticidad. De estos datos, los que aquí nos interesan son los que dicen algo sobre la persona del Apóstol antes de su conversión. Éstos se hallan principalmente en tres de sus cartas: 1 Corintios, Gálatas y Filipenses. En 1 Cor 15,8-10 tenemos una alusión de san Pablo a su actitud frente a la Iglesia de Cristo antes de su llamada al apostolado. Tras la lista de apariciones de Jesús, que formaba parte de la fórmula de fe transmitida por él a los corintios, dice:

> «Finalmente, después de todos, como al abortivo, se me apareció también a mí. Porque yo soy el menor de todos los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios. Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia, que recayó en mí, no resultó vana; antes me he afanado más que todos ellos, aunque no yo, sino la gracia de Dios que está conmigo» (1 Cor 15,8-10).

El pasaje autobiográfico de la carta a los Filipenses es mucho más explícito, pero se diferencia de éste de 1 Corintios en algo muy importante: en él san Pablo no habla como apóstol, sino como creyente en Jesús. Así lo hace ver ya el simple hecho de que en él no alude para nada a su actividad apostólica —única mencionada en 1 Cor 15—; y a confirmarlo viene el que al final de su breve autobiografía el Apóstol exhorta a los de Filipos a ser imitadores suyos y de todos los que proceden según el modelo que tienen en él (3,17). He aquí sus palabras:

> «¡Ojo con los perros, ojo con los malos obreros, ojo con la mutilación! Porque la circuncisión somos nosotros, los que damos culto en el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús, y no ponemos nuestra confianza en la carne; si bien yo podía tener confianza también en la carne. Si otro alguno se cree poder confiar en la carne, yo más: circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; por lo que mira a la ley, fariseo; en cuanto a celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia que pueda darse en la ley, intachable. Sin embargo, cuantas cosas eran para mí ganancias, ésas por Cristo las he considerado pérdidas. Sí, todas las estimo ser pérdida, comparadas con la eminencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien las deseché todas, y las tengo por basuras, a fin de ganarme a Cristo y llegar a él, no poseyendo una justicia propia, la que viene de la ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que proviene de Dios, basada en la fe» (Flp 3,2-9)

Suele decirse que en este pasaje de la carta a los Filipenses san Pablo quiere poner en guardia a los fieles de Filipos contra la actividad de los llamados judaizantes, cristianos —o predicadores cristianos— de origen judío que pretendían imponer la circuncisión y

la observancia de la ley mosaica a los convertidos de origen pagano. Pero, en esta hipótesis, resulta extraño que san Pablo, tras proclamar cómo consideró pérdida todo lo que constituía su timbre de gloria dentro del judaísmo, lo que lo hacía intachable en él, exhorte a los filipenses a hacer lo mismo. Si los destinatarios de la carta eran antiguos paganos, ¿cómo podían renunciar a algo que no poseían: el linaje de Israel, la circuncisión, la justicia según la ley? El único modo de que el pasaje completo haga sentido es suponer que en él tenemos una briosa exhortación de san Pablo a cristianos de origen judío, amenazados de renunciar a Cristo, a su fe en Jesús de Nazaret, por una falsa fidelidad al judaísmo, hacia la que son empujados por judíos que no han acogido el Evangelio. Por eso al comienzo dice: «La circuncisión somos nosotros». Dicho de otro modo: los verdaderos judíos son los que han creído en Jesús. Por otros escritos del Nuevo Testamento sabemos que este peligro se dio con frecuencia, sobre todo en comunidades cristianas nacidas a la sombra de una nutrida colonia judía. Los predicadores y pastores cristianos le hicieron frente siempre con una misma táctica: diciendo a los que vacilaban entre la fidelidad a Cristo y la que debían a su fe judía que ellos eran la verdadera circuncisión, el verdadero Israel.

San Pablo habla a los filipenses como pastor, y como pastor en quien se están cumpliendo sus propias palabras: «¿Quién padece escándalo —quién es hecho tropezar en su fe— sin que yo me abrase? » (2 Cor 11,29). Ante el peligro de que sus fieles de Filipos, o al menos algunos de ellos, abandonen su fe en Cristo, empujados por unos «obradores del mal», reacciona con una ardiente arenga que puede parecer insolente a quienes no sepan colocarse en la situación del Apóstol: en ella se propone a sí mismo como modelo a los vacilantes. Y es en la descripción del modelo donde nos ha dejado una esquemática autobiografía. Dentro de ésta, las frases que aquí más nos interesan son: «Circuncidado al octavo día —como ordenaba la

Ley—, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; por lo que mira a la ley, fariseo; en cuanto a celo, perseguidor de la Iglesia» (Flp 3,5s). Importa destacar sobre todo las dos últimas frases: como prueba de su amor y fidelidad a la Ley —en cuanto norma de fe y de conducta—, san Pablo cita su pertenencia al grupo fariseo; como prueba de su celo por la ley, por la causa de Dios, el hecho de haber perseguido a la Iglesia.

En el tercer pasaje autobiográfico de las cartas de san Pablo, el que leemos en la dirigida a los Gálatas, vuelven a aparecer unidas la celosa fidelidad a la Ley y la persecución de la Iglesia. Aquí habla también el san Pablo pastor de almas, santamente irritado, dolido, por el desconcierto —y quizá la defección— que predicadores judaizantes han provocado en las comunidades cristianas fundadas por él en Galacia. Pero no lo hace como creyente en Jesús, que para llegar a serlo ha debido romper con un judaísmo falso, una circuncisión que no es la circuncisión, sino como apóstol que necesita justificar la verdad de su Evangelio, verdad que niegan sus adversarios. Así nos lo dice ya el encabezamiento de la carta: «Pablo, apóstol, no de parte de hombres ni por obra de hombre, sino de Jesucristo y de Dios Padre». A este saludo sigue una de las más apasionadas afirmaciones de san Pablo: que no hay más que un Evangelio, y ése es el que él predica. A continuación, como prueba del origen divino de su predicación y su apostolado, ofrece una esquemática autobiografía. La parte que aquí nos interesa dice:

> «Porque os hago saber, hermanos, que el Evangelio predicado por mí no es conforme al gusto de los hombres pues yo no lo recibí y aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo. Porque habéis oído mi vida anterior en el judaísmo: con cuánto extremo perseguía yo a la Iglesia de Dios y la asolaba; y aventajaba en el judaísmo a muchos de mi edad dentro de mi linaje, siendo extraordinariamente celoso de mis tradiciones

> patrias. Pero cuando plugo a Dios, que me separó para sí desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, revelar en mí a su Hijo para que lo predicase entre los gentiles, entonces no consulté a la carne y la sangre, ni subí a Jerusalén a los apóstoles anteriores a mí, sino me retiré a Arabia, desde donde volví a Damasco» (Ga 1,11-17).

Como en la carta a los Filipenses, aquí san Pablo habla de su celo (por la Ley y las tradiciones de los padres) y de su persecución a la Iglesia; pero no menciona su pertenencia al grupo fariseo. Esto tiene una explicación fácil: en la carta a los Gálatas, san Pablo no defiende la fe de sus cristianos, tentados de volver al judaísmo por pensar que el abandono de unas prácticas judías ha constituido para ellos una pérdida; por eso no narra lo que fue el proceso de su propio paso de la fe judía a la cristiana, de la circuncisión imperfecta a la perfecta. Lo que en este primer capítulo de la carta a los Gálatas hace san Pablo es defender la legitimidad de su apostolado, que éste procede de Dios, del que es a la vez Dios de los judíos, de los cristianos judaizantes y los no judaizantes como él. Por eso en su autobiografía habla sólo de su actitud ante el Evangelio de Jesucristo, ante la Iglesia, antes y después que Dios —el Dios de Israel— se dignase revelar en él a su Hijo para que lo predicase a los gentiles.

No obstante, en el conjunto del pasaje hay varios datos que indican que el Apóstol tiene presente su condición de fariseo, y quizá supone también que los destinatarios de la carta la leen entre líneas. Tenemos, en primer lugar, la afirmación de que él era «extraordinariamente celoso de las tradiciones de los padres» (v.14). Esta descripción que de sí mismo hace san Pablo concuerda con la que Flavio Josefo hace de los fariseos. En un pasaje de sus *Antigüedades Judías*, señalando la principal diferencia entre los saduceos y los fariseos, dice:

> «Aquí sólo deseo explicar que los fariseos han transmitido al pueblo ciertas normas, recibidas de los padres y no consignadas en las leyes de Moisés; por lo cual el grupo de los saduceos las rechaza, pues para ellos sólo deben considerarse válidas las prescripciones que están escritas (en la Sagrada Escritura), y que las transmitidas por generaciones anteriores no deben observarse» (13,297).

En términos semejantes se expresa Flavio Josefo en su descripción de la doctrina de los fariseos, dentro de su presentación de los cuatro grupos religiosos judíos: fariseos, saduceos, esenios y celotas (*Ant.* 18,12). Los fariseos —dice además— «muestran respeto y deferencia a sus mayores, y no se atreven a contradecir atolondradamente sus dictámenes». Estas palabras de Flavio Josefo parecen justificar la afirmación de san Pablo en la carta a los Gálatas: «Y yo aventajaba en el judaísmo a muchos de mi edad dentro de mi linaje». Según la descripción de Flavio Josefo, un fariseo no habría afirmado a la ligera que en la escrupulosidad por la observancia de las leyes y tradiciones judías aventajaba a muchos de mayor edad que él. Sí podía, en cambio, compararse con los de su misma edad; y esto es lo que hace en su breve autobiografía de la carta a los Gálatas. Estos dos datos parecen indicar que san Pablo, mientras redacta estas líneas, está pensando en su pertenencia al grupo fariseo, aunque no la mencione explícitamente. En el mismo sentido apunta otro dato, que merece una atención especial.

2. «El que me separó para sí desde el seno de mi madre»

En el v.15, la mayoría de los manuscritos —entre ellos los representantes del texto más tardío, el bizantino— dicen: «Pero cuando plugo a Dios, que me separó para sí desde el seno de mi madre…»

En cambio, el más antiguo papiro que nos ha llegado (del siglo III), el mejor de los manuscritos mayúsculos (el códice Vaticano) con algunos otros, las versiones latinas y sirias no contienen la palabra «Dios», y dicen: «Pero cuando plugo al que me separó para sí desde el seno de mi madre... » Muy probablemente, ésta es la forma original del texto, el que san Pablo dictó al amanuense.

Los autores de las ediciones y traducciones modernas del Nuevo Testamento señalan el parecido de estas palabras de san Pablo con las que leemos en Is 49,1 y Jr 1,5. En el primer caso leemos: «Oídme, islas; atended, pueblos lejanos. El Señor me llamó desde antes de mi nacimiento, desde el seno de mi madre me llamó por mi nombre». En Jeremías es Dios quien dice al profeta: «Antes que te formara en las entrañas maternas te conocí; antes que salieses del seno de tu madre te consagré y te designé para profeta de los pueblos». En los tres casos tenemos la misma idea; y podemos suponer con toda probabilidad que san Pablo, al escribir esta frase, utilizaba conscientemente las de estos dos profetas al hablar de su vocación por Dios. Pero entre la fórmula empleada por san Pablo y las de Isaías y Jeremías existe una diferencia que sin duda es significativa: en ninguno de éstos aparece la expresión «el que me separó» (*ho aphorísas me*). ¿Por qué san Pablo cambió la redacción de la fórmula introduciendo este participio? La respuesta puede ser: porque el Apóstol estaba pensando en su pertenencia al grupo fariseo. Así lo sugieren algunas consideraciones lingüísticas, apoyadas por el contexto.

El verbo que emplea san Pablo, *aphorízein*, es el que utiliza en cierto número de casos la versión griega del Antiguo Testamento para traducir el verbo hebreo *badal*, que en forma causativa significa «separar». Ahora bien, en todos estos casos el Targum traduce el verbo hebreo mediante el arameo *feras*, del que está derivada la palabra «fariseo», que significa «separado». Veamos unos ejemplos:

«Sed santos para mí, porque yo, el Señor, soy santo, y os he separado (hebreo: *hibdalti lakem*; arameo: *afresit lakem*; LXX: *ho aphorísas hymás*) de entre los pueblos para que seáis míos» (Lv 20,26).

«Entonces separó (hebreo: *yabdil*; arameo: *afres*; LXX: *aphórisen*) Moisés tres ciudades al Oriente del Jordán para que sirviesen de refugio al homicida que hubiese matado involuntariamente a su prójimo... para que, refugiándose en una de ellas, tuviera a salvo su vida» (Dt 4,41s)[6].

Por otra parte, incluso en casos que hablan de una acción muy semejante a la que san Pablo atribuye a Dios respecto a su persona —el separarlo, escogerlo de entre los hombres para una misión especial— el arameo emplea el verbo *feras*. Así, en el primer libro de las Crónicas se dice:

«David y los jefes del ejército separaron (hebreo: *yabdil*; arameo: *afres*) para el culto a los hijos de Asaf, de Heimón y de Yedutún, que profetizaban con arpas, cítaras y címbalos» (1 Cro 25,1).

A la vista de estos pasajes bíblicos, en que el verbo arameo *feras* expresa la idea de separar, escoger una persona o una cosa, un grupo de personas o de cosas, entre las restantes de su género, para una misión especial, recordemos otro dato: que el nombre «fariseo» es un adjetivo o participio arameo derivado del verbo *feras* y significa «separado, segregado». Pero si la etimología del nombre «fariseo» es clara, no lo es tanto su verdadero sentido. ¿Por qué los

[6] La misma equivalencia entre el verbo hebreo que significa «separar» y los correspondientes arameo y griego tenemos en Lv 20,25; Is 56,3.

hombres de este grupo religioso eran llamados o se llamaban «separados»?

Por las peculiares normas de vida de los fariseos, ordinariamente se supone que se llamaban así porque evitaban todo lo que la Ley calificaba de impuro, y por temor a contraer impureza rehuían el contacto con personas poco escrupulosas en esta materia. Un escrito judío explica el nombre de este modo: «Un fariseo es un hombre que se separa de toda impureza y evita comer nada impuro»; por oposición a la masa del pueblo, que no reparaba demasiado en esto. En la literatura judía post-bíblica, el nombre *perusin*, «fariseos/separados», es usado en contraposición de los *am haares*, «el vulgo ignorante». Pudo ocurrir que este nombre, «fariseo», fue dado a estos hombres en tono despectivo por los que no pertenecían al grupo, que se sentían heridos por la altanería que su actitud entrañaba, y luego ellos lo acogieron dándole una interpretación favorable: con él se designaban como los «santos». Así, en el libro del Levítico se dice: «Yo soy el Señor, tu Dios; santificaos, por tanto, y sed santos, pues yo soy santo» (11,45). Un comentario rabínico a este pasaje glosa: «Como yo soy santo, así debéis vosotros ser santos; como yo soy separado (*farus*), así vosotros debéis ser separados (*ferusin*)».

Con esto podemos volver a las palabras de san Pablo en Ga 1,15. Si hubiese escrito en arameo, al decir que Dios lo «separó» para sí desde el seno de su madre, habría empleado el verbo *feras*, es decir —repetimos—, el verbo de que deriva el nombre «fariseo». Recuérdese ahora que los paralelos de Isaías y Jeremías, que hablan también de vocación en el seno materno, no emplean el verbo hebreo equivalente. Es muy probable, por tanto, que san Pablo utiliza aquí el verbo «separar» (*aphorízein*) intencionadamente: con él está aludiendo a que, antes de su vocación al apostolado, perteneció al grupo de los «separados», de los fariseos. Y esta alusión encierra un juego de palabras e ideas que vale la pena

penetrar. Para ello nos ayudará de nuevo el historiador judío Flavio Josefo.

Un fariseo no era simplemente un judío muy piadoso, muy observante de la ley; ni tampoco un judío que se dedicaba intensamente al estudio y la meditación de la ley: Flavio Josefo dice que era posible entregarse a este estudio sin pertenecer a ninguno de los dos grupos, el de los fariseos o el de los saduceos (*Vita* 10,12). Por otra parte, el mismo escritor judío designa a los fariseos con la palabra griega que significa «grupo», grupo cerrado (*mórion*), y puntualiza que su número, a finales del siglo I a. C., era de unos seis mil (*Ant.* 17,41s). En este mismo pasaje de sus *Antigüedades Judías*, Flavio Josefo cuenta cómo Herodes castigó con una multa a los fariseos por negarle el juramento de fidelidad. Es evidente que semejante multa sólo es concebible si los fariseos formaban una asociación organizada, un grupo cerrado, incluso con sus financias propias.

De estos datos, aunque incompletos, podemos deducir al menos que los fariseos formaban un grupo cerrado dentro del judaísmo, una comunidad —integrada por pequeñas comunidades locales— en la que se entraba mediante una decisión del que deseaba formar parte de ella y vivir su espíritu. Dicho con otras palabras: el que ingresaba en la comunidad farisea debía «separarse» del resto de los judíos; mediante esta separación venía a formar parte de la verdadera comunidad de Israel, de los «santos».

Apenas poseemos documentos que hablen de la organización interna de la comunidad farisea, pero hay un hecho cierto: el grupo de los esenios, cuya organización nos es bien conocida por los escritos de Qumrán, nació del fariseo; es posible, por tanto, que la organización interna de los fariseos se pareciese mucho a la que describe la Regla de la Comunidad, encontrada en Qumrán, para los esenios[7]. Las comunidades parciales de los fariseos eran comunidades cerradas.

[7] J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, trad. de J. Le Moyne, Paris, 1967, 331-356.

Existían normas precisas para la admisión de los miembros. Antes de la admisión, el candidato era sometido a una probación, que duraba al menos un año; durante este tiempo, el postulante debía dar pruebas de su aptitud para seguir las prescripciones rituales. Terminado el período de probación, el candidato se comprometía a observar las regulaciones de la comunidad en una ceremonia que tenía lugar ante un miembro de la comunidad que fuese escriba. Desde entonces, el fariseo era miembro de una asociación. La decisión de «separarse», de formar parte de los «separados», se había realizado plenamente.

Esto fue lo que debió hacer san Pablo para ser fariseo: el origen de su fariseísmo fue una decisión personal de «separarse», para Dios naturalmente. Ahora bien, leídas sobre este trasfondo, las palabras con que, en la carta a los Gálatas, describe el gran cambio operado en su vida —de perseguidor a apóstol de Jesús— parecen entrañar una ironía: este cambio fue obra del que lo separó para sí desde el seno de su madre. Mientras él creía que, separándose del resto de los judíos para entrar en el grupo fariseo, hacía una obra grata a Dios, la mejor de las opciones de un judío, Dios lo había separado ya para sí desde el seno de su madre para edificar lo que él, siguiendo el camino escogido en su «separación», se afanaba por destruir: la Iglesia. Porque con todo lo dicho resulta claro que san Pablo relaciona su condición de fariseo con su persecución de la Iglesia de Dios y su celo. Esto armoniza muy bien con algunos datos de Flavio Josefo y Filón, que pueden ayudarnos a penetrar en el alma de Saulo el fariseo.

3. Intransigencia de los fariseos

Como testimonio de la intransigencia farisea cuando se trataba de la Ley o de una tradición considerada como santa, podemos citar este episodio de la vida de Juan Hircano (finales del siglo II a. C.), narrado por Flavio Josefo:

«Hircano se atrajo la malquerencia de los judíos a causa de su éxito y el de sus hijos. Particularmente hostiles a él fueron los fariseos, que son una de las sectas de los judíos, como hemos expuesto anteriormente. Y tan grande es su influencia en la multitud, que, incluso cuando hablan contra un rey o un sumo sacerdote, al punto son creídos. Hircano era también discípulo de ellos y muy estimado por los mismos. En una ocasión los invitó a una fiesta y los trató cordialmente; y cuando vio que se hallaban muy complacidos, comenzó a decirles cómo sabían que él deseaba ser justo y hacía todo afanándose por agradar a Dios y a ellos —pues los fariseos piensan de este modo—; al mismo tiempo les pidió que, si lo veían hacer algo mal o apartarse del camino justo, lo devolvieran a él y lo corrigieran. Ellos confesaron que hallaban en él toda virtud, y él sintió agrado por las alabanzas. Pero uno de los invitados, llamado Eleazar, que tenía un carácter difícil y era amigo de la discordia, dijo: 'Puesto que has pedido que se te diga la verdad, si deseas ser justo, renuncia al sumo sacerdocio y conténtate con ser rey del pueblo'. Hircano preguntó por qué razón debía renunciar al sumo sacerdocio, y el fariseo Eleazar respondió: 'Porque hemos oído de los mayores que tu madre fue una cautiva en tiempo del rey Antíoco Epífanes'. Esta historia era falsa. Hircano se enfureció contra Eleazar... y preguntó a los fariseos qué castigo merecía a su juicio (porque pensó que, si fijaban un castigo proporcionado al delito, era prueba de que la blasfema acusación no había sido hecha con su aprobación). Ellos replicaron que merecía azotes y cadenas, pues no consideraban justo castigar con la muerte por una calumnia, y además los fariseos son por naturaleza suaves en materia de castigos. Esto enfureció grandemente a Hircano y le hizo pensar que Eleazar había formulado las acusaciones con la aprobación de todos los fariseos. Y el saduceo Jonatán excitó más su ira y consiguió hacerle unirse al grupo de

los saduceos y abandonar el de los fariseos, y abrogar las regulaciones que éstos habían establecido para el pueblo, y castigar a los que las observasen» (*Ant.* 13,293-296).

En este relato de Flavio Josefo hay dos datos que tienen paralelo en la descripción que san Pablo hace de su fariseísmo en la carta a los Filipenses. El historiador judío dice que Hircano, como discípulo de los fariseos, deseaba ser «justo» y hacía todo afanándose por agradar a Dios según la espiritualidad farisea. Pero esta justicia no consistía sólo en una observancia de los preceptos morales de la ley judía, sino también de los rituales, ampliamente especificados en la tradición o Ley oral; así lo hace ver la audaz intervención de Eleazar: para ser «justo», Hircano debe renunciar al cargo de sumo sacerdote, simplemente por una sospecha de impureza en su linaje. En Flp 3,6, san Pablo dice de sí mismo: «Por lo que mira a la ley, fariseo; en cuanto a la justicia que pueda darse en la ley, intachable».

Por otra parte, el episodio narrado por Flavio Josefo se puede definir como un ejemplo típico de celo fariseo. La escrupulosidad por la observancia de la ley, escrita y oral, hace que Eleazar no repare en destruir las buenas relaciones que existen entre el rey Hircano y la comunidad farisea; el celo fariseo no evita el choque, sacrifica todo a la «justicia» que afanosamente persigue, animado de una fidelidad a Dios que no se detiene ante la violencia. Muy probablemente fueron estos mismos principios religiosos los que animaron más tarde a los fariseos a enfrentarse con Herodes el Grande, negándole dos veces el juramento de fidelidad. Según Flavio Josefo, la segunda vez esta negativa dio como resultado una dura represalia por parte del rey:

«Cuando todo el pueblo judío se comprometió con juramento a ser leal al César y a los decretos de Herodes, los fariseos, que sumaban más de seis mil, se negaron a prestar el juramento.

> El rey les impuso una multa, pero la mujer de Feroras la pagó por ellos. En correspondencia por este gesto, ellos predijeron que, por decisión de Dios, el trono sería arrebatado a Herodes y a sus hijos, y la realeza recaería sobre ella y sobre Feroras, y sobre los hijos que tuviesen. Estas cosas, que no pasaron inadvertidas a Salomé, llegaron a conocimiento del rey, así como el hecho de que los fariseos habían corrompido a algunos de la corte. Y el rey dio muerte a aquellos de los fariseos que eran más culpables, y al eunuco Bagoas y a un tal Caro... Y mató también a todos los de su casa que aprobaban lo que decían los fariseos» (*Ant*. 17,42-44).

Como en el relato anterior, también en éste menciona Flavio Josefo la escrupulosidad, el celo de los fariseos por la Ley y las tradiciones. Este celo intransigente los lleva a acciones violentas incluso contra los soberanos del pueblo, Hircano y Herodes, sin reparar en las consecuencias. Una vez más esto nos lleva a los textos en que san Pablo habla de su fariseísmo. En la carta a los Filipenses atribuye al celo su actividad de perseguidor de la Iglesia (3,6). En la carta a los Gálatas, en que no menciona su pertenencia al grupo fariseo, habla de su celo por las tradiciones de los padres y de la furia con que perseguía a la Iglesia (1,13s). A la luz de los pasajes de Flavio Josefo que hemos ofrecido, la diferencia entre los objetos del celo de san Pablo según Gálatas y Filipenses es sólo aparente; se trata de las dos caras de una moneda: celo por las tradiciones de los padres (Ga) y celo que lo impulsa a perseguir a la Iglesia (Flp) son una misma cosa. Así nos lo confirman algunas descripciones de este celo en otras fuentes judías.

4. Los «celosos» de Dios

Las palabras de san Pablo en la carta a los Gálatas al hablar de su actividad de perseguidor de la Iglesia no denuncian ningún

intento de suavizar su furia perseguidora. No podemos decir, por tanto, que san Lucas recurre a la retórica cuando hace comenzar al Apóstol su primer discurso de defensa con estas palabras:

> «Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero criado en esta ciudad (= Jerusalén), instruido a los pies de Gamaliel en todo el rigor de la Ley de nuestros padres, celoso de Dios, como todos vosotros lo sois el día de hoy; que perseguí a muerte este Camino (= la Iglesia), aprisionando y entregando en las cárceles así hombres como mujeres, de lo cual me es testigo el mismo sumo sacerdote y todo el consejo de los ancianos; de los cuales, además, habiendo recibido cartas para los hermanos, iba yo a Damasco para traer encadenados a Jerusalén a los que allí también había, para que fueran castigados» (Hch 22,3-5).

Para entender este «celo de Dios» que lleva al fariseo Saulo a perseguir a los que creen en Jesús, condenado por el tribunal judío como blasfemo, nada mejor que un pasaje de Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús y de san Pablo[8]. En el libro que lleva por título *De specialibus legibus*, hablando de la apostasía —y recuérdese que éste era el delito que el perseguidor Saulo veía en los cristianos de origen judío—, escribe:

> «Es bueno que todos aquellos a los que anima el celo de la virtud puedan ejecutar el castigo con sus propias manos e inmediatamente, sin llevar el culpable ante ningún tribunal, consejo o magistrado, y que den libre curso a los sentimientos que los animan: el odio del mal y el amor de Dios, que los impulsan a infligir sin compasión el castigo al impío. Deben saber bien que

[8] Sobre este celo «santo», que puede llegar a la violencia como un medio totalmente lícito, véase J.-A. Morin, «Les deux derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Ishkariôth»: RB 80 (1973) 332-358.

la ocasión los ha convertido en consejeros, jurados, altos magistrados, miembros de la asamblea, acusadores, testigos, leyes, pueblo; para decirlo con una sola palabra: en todo. De suerte que sin temor ni obstáculo puedan defender la santidad con toda seguridad» (II,55).

Más adelante, dentro del mismo libro (II,242-253), Filón recuerda que los cinco mandamientos de la primera tabla están sancionados del mismo modo: con la pena de muerte. Luego cuenta cómo, durante el éxodo, un hebreo quebrantó la ley del sábado recogiendo leña para alimentar su fuego; otros hebreos, indignados por aquel sacrilegio, se abstuvieron de castigarlo a causa de la santidad del día, pero denunciaron su impiedad a Moisés, y éste, al día siguiente, se lo entregó para que lo lapidaran. De igual modo —dice Filón—, el culpable de falso testimonio no escapará a la pena capital. Incluso si Dios es misericordioso, el impío no se librará del castigo de los hombres; «porque —añade— hay miles de celosos que lo vigilan, guardianes estrictos de nuestras instituciones ancestrales, implacables con quienes atentan contra ellas» (II,253).

Este celo —escribe J.A. Morin— es «un impulso carismático, una manifestación súbita del Espíritu de Dios, un caso de posesión divina: el celo de Dios irrumpe en un celoso como su Espíritu se apodera de un profeta. El hombre se convierte en instrumento de la cólera de Dios, hasta tal punto que no necesita rendir cuentas a ninguna instancia humana»[9]. Para exponer esta doctrina sobre el celo de Dios, Filón evoca y comenta con frecuencia el caso de los levitas que exterminaron a los israelitas que habían adorado al becerro de oro (Ex 32,25-29); el de Pinehás, que atravesó con su lanza a un israelita que se había unido a una mujer de Madián

[9] J.A. Morin, art. cit., p. 341.

(Nm 25,6-13); el de Elías y Jehú, que mataron a los que habían doblado la rodilla ante Baal (1 Re 19,9-14).

Naturalmente, este celo no era exclusivo de los que formaban parte de la comunidad farisea; con muy pequeñas variantes lo encontramos en los otros tres grupos religiosos que describe Flavio Josefo: saduceos, esenios y celotas. En ocasiones especiales, el pueblo entero participaba de este celo, como vemos en los relatos que el mismo Flavio Josefo hace de la reacción que provocaron los intentos de profanar la ciudad santa y el templo por parte del procurador Pilato y el emperador Calígula. Pero es también Flavio Josefo quien nos permite afirmar que este celo formaba parte muy destacada de la espiritualidad farisea: en su descripción del cuarto grupo, los celotas, dice que, en cuanto a las ideas que los animaban, estos «celosos» no se diferenciaban de los fariseos (*Ant.* 18,23).

Ahora bien, teniendo en cuenta que las personas o los grupos contra los que iba dirigida la acción violenta que suscitaba este celo eran los judíos que nosotros llamaríamos herejes o apóstatas, nos es fácil comprender que san Pablo hable a la vez de su celo, su actividad de perseguidor de la Iglesia y la «separación» que entrañó su ingreso en la comunidad farisea. Pero aquí debemos hacer una puntualización importante. Si en las cartas a los Gálatas y a los Filipenses san Pablo atribuye su enérgica oposición a la Iglesia al celo de Dios, en la carta a los Romanos hace lo mismo con la oposición o el rechazo de Jesús y del Evangelio por parte de los judíos. Con una honda comprensión de la lucha que tiene lugar en las almas de los de su linaje escribe: «Hermanos, la inclinación de mi corazón y mi oración a Dios es a favor de ellos (= los judíos no creyentes en Jesús) para su salvación. Porque doy fe de ellos que tienen celo de Dios, pero no según ciencia, pues desconociendo la justicia de Dios, y empeñándose en mantener los fueros de su propia justicia, no se sometieron a la justicia de Dios» (Rm 10,1-3).

5. La intervención de Dios

En el capítulo primero de la carta a los Gálatas, decíamos, san Pablo quiere desbaratar la acusación de que su Evangelio no es el verdadero Evangelio de Jesucristo. Para ello necesita demostrar que su apostolado no le viene de hombres ni es obra de hombre, sino de Jesucristo y de Dios Padre. Y lo demuestra escribiendo una esquemática autobiografía, en la que inserta densas dosis de teología. La más importante de éstas es la que contiene la frase con que designa a Dios: «el que me separó para sí desde el seno de mi madre». Como hemos querido hacer ver, este «separar», para referirse a su vocación, parece entrañar una alusión implícita al hecho de que san Pablo perteneció al grupo fariseo, a la comunidad de los «separados». Para entrar en ella, el hombre Saulo debió tomar una decisión personal: la de separarse para Dios.

Pero su carrera de celoso fariseo, de la que formaba parte su persecución a la iglesia, se ve interrumpida por una intervención de Dios, que le revela el misterio de su Hijo para que lo predique a los gentiles. Y este hecho lo describe san Pablo —en una frase que resulta violenta en el contexto— como una decisión de Dios, semejante a la suya de entrar en el grupo fariseo: Dios lo separa, lo escoge para sí. De este modo se entiende mucho mejor lo que añade a continuación: «Entonces no me aconsejé (o dejé aconsejar) de la carne y la sangre» (v.17). Con otras palabras: san Pablo inicia su misión entre los gentiles, su actividad de apóstol, no por decisión o consejo humano —de «la carne y la sangre»—, como había ocurrido en su decisión de ingresar en el grupo fariseo, sino por decisión de Dios, que lo separa, lo llama para sí. Por eso, a partir de entonces, su celo ya no será «sin ciencia», un celo que entrañaba una sarcástica ironía: mientras creía defender la causa de Dios, estaba en realidad luchando contra Dios. Lo que sí era obra de la carne y la sangre, obra de hombre, fue su vida anterior en el judaísmo, su celo

de separado-fariseo. Su predicación del Evangelio, de aquel Evangelio que entrañaba cierta ruptura con el judaísmo, no nació por decisión suya, no era invención suya, sino de Dios, del Dios de los padres[10].

Y para terminar veamos cómo la llamada de Dios no apagó en san Pablo el celo, sino lo hizo un celo verdaderamente según ciencia, según Dios. En el pasaje citado de su carta a los Romanos dice con honda pena y entrañable amor que la inclinación de su corazón y su oración a Dios es a favor de los de su raza, cuya oposición a él y a su Evangelio explica por celo de Dios, pero celo no según ciencia, insensato (10,1-3). Unos meses antes de escribir estas palabras, san Pablo enviaba a los cristianos de Corinto otra carta, en la que, obligado también a defenderse, incluía una sección autobiográfica que hablaba de su actividad como apóstol. En ella, al enumerar los trabajos que le había exigido su apostolado, dice: «Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno» (2 Cor 11,24) Si los tribunales de las comunidades judías le habían aplicado cinco veces la pena de los azotes, quiere decir que san Pablo insistió denodadamente en predicar el Evangelio a sus hermanos de raza. Pero ahora, en lugar del celo perseguidor de la Iglesia, lo que anima su actividad de apóstol es un celo por evangelizar que, como él sabía muy bien, lo colocaba entre los perseguidos. El celo para perseguir se ha convertido en celo tenaz para sufrir persecución, en celo que se pone de manera radical al servicio de sus hermanos. Y este milagro san Pablo lo atribuye totalmente a Dios, el Dios que escogió también a su pueblo para que llevase su luz a todas las naciones de la tierra.

[10] Cf. J.W. Doeve, «Paulus der Pharisäer und Galater 1,13-15»: NT 6 (1963) 170-181, al que hemos seguido en parte de nuestro comentario al pasaje autobiográfico de Ga 1,11-17. Muy recomendable también es la obra de J. Blank, *Paulus und Jesus* (SANT 18), München 1968, esp. p. 214-230.

Capítulo VI
SAN PABLO, APÓSTOL DE LOS GENTILES

El título que más se utiliza para referirse a san Pablo es quizá el de Apóstol de los gentiles. Este título es acertado por dos motivos principales: el mismo san Pablo se lo da en sus cartas, y él es el apóstol de cuya actividad fuera de Palestina y entre los no judíos más información poseemos. Pero es preciso puntualizar dos cosas. Por una parte, san Pablo no fue el que inició la acción misionera de la Iglesia fuera de Palestina, en el mundo gentil; así lo dice ya el simple hecho de que su conversión tuvo lugar cuando se dirigía a Damasco para actuar contra los judíos de esta ciudad que habían creído en Jesús. Por otra, durante sus viajes misioneros por Chipre, Asia Menor y Grecia, según narra san Lucas en el libro de los Hechos de los Apóstoles, san Pablo presenta primero el Evangelio de Jesucristo a las comunidades judías de las ciudades que visita, y en muchas ocasiones da la impresión de que es a través de estos judíos de la Diáspora como quiere llegar a los paganos; pero no para crear una comunidad religiosa nueva, distinta de la que formaba el pueblo de Israel, sino para insertar a los gentiles en el pueblo de Dios, el verdadero Israel, que es la Iglesia.

Al desentrañar, por tanto, todo lo que se esconde tras el título Apóstol de los gentiles entramos de lleno en el mundo de los evangelios, en el mundo y las circunstancias en que se realiza la primera

predicación del Evangelio. Al mismo tiempo, lo que vamos a decir pondrá de manifiesto aspectos esenciales de la teología de san Pablo: su concepción de la obra de Dios por medio de Jesucristo y la Iglesia. En nuestra exposición queremos que sea el mismo Apóstol quien hable; de ahí las frecuentes citas de pasajes de sus cartas, completadas con otras del libro de los Hechos, en que san Lucas presenta los mismos acontecimientos con un lenguaje distinto, el narrativo[11].

1. Los judíos de la Diáspora

Como muestra de la acción misionera de san Pablo entre judíos y gentiles puede servir muy bien un pasaje de Hechos, en la sección dedicada a la predicación del Apóstol en Corinto, dentro del segundo viaje. El relato de san Lucas dice:

> «Discutía cada sábado en la sinagoga, y se esforzaba por persuadir a los judíos y a los griegos. Pero cuando Silas y Timoteo bajaron de Macedonia, Pablo andaba ocupado enteramente en la predicación de la palabra, testificando a los judíos que Jesús era el Mesías. Pero, como ellos le hiciesen oposición y respondiesen con ultrajes, él, sacudiendo sus vestidos, les dijo: 'Vuestra sangre recaiga sobre vuestra cabeza: yo, inocente de esa sangre, desde este momento me dirigiré a los gentiles'. Y trasladándose de allí, entró en la casa de uno llamado Tito Justo, que adoraba a Dios cuya casa estaba contigua a la sinagoga» (Hch 18,4-7).

[11] Entre la abundante literatura sobre san Pablo Apóstol, en gran parte obras de divulgación, recomendamos la excelente síntesis de J. Cambier, «Paul (vie et doctrine de Saint)»: DBS 7 (1962) 279-387, esp. 319-329; y la menos científica de L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de San Pablo*, Barcelona 1968.

Una escena semejante narra san Lucas otras dos veces en su libro (13,45-47; 28,23-29). Esta repetición es significativa: indica la importancia que el narrador san Lucas daba al hecho de que san Pablo iniciase su predicación por los judíos antes de dirigirse a los gentiles. En el pasaje que hemos citado, las palabras que san Lucas pone en boca de san Pablo pueden parecer duras, como si reflejaran una hostilidad entre los primeros cristianos y los judíos. En realidad, sin embargo, tras ellas se esconde una honda pena, la misma que el propio san Pablo expresa en su carta a los Romanos cuando dice: «Hermanos, la inclinación de mi corazón y mi oración a Dios es a favor de ellos (= de los judíos) para su salvación» (10,1). La fórmula que emplea san Pablo en el relato de Hechos parece hiriente: «Vuestra sangre recaiga sobre vuestra cabeza». Pero se trata de una fórmula frecuente en el judaísmo para expresar la culpabilidad o responsabilidad. El que aquí san Lucas la ponga en labios de san Pablo viene a decir que el Apóstol no se dirigía a los judíos con un interés personal, sino con el deseo de enriquecerlos con la fe en Jesús; al no acoger la palabra del Apóstol, los perjudicados serán ellos, no él. Por eso quiere afirmar con toda claridad: los culpables de la pérdida que ese rechazo les acarrearía serán ellos mismos; san Pablo proclama su inocencia en este punto.

Al comentar este pasaje del libro de los Hechos nos hemos referido a las palabras que en él pronuncia san Pablo como a «palabras que san Lucas pone en boca de san Pablo». Quizá esto haya extrañado. Por eso nos apresuramos a hacer una aclaración. Por ser una obra narrativa, el libro de los Hechos de los Apóstoles es necesariamente una presentación literaria de los acontecimientos, de los cuales forman parte las palabras que pronuncian los personajes que intervienen en el relato. En esto, el libro de san Lucas no se diferencia de cualquier otro libro de historia de la antigüedad. Todo relato entraña necesariamente una estilización. El que nosotros hoy tengamos la certeza de que esta presentación literaria responde a la

realidad depende de datos sacados del libro mismo o externos a él. En nuestro caso, para controlar la exactitud de la información de san Lucas poseemos un medio excelente: las cartas del Apóstol. Los datos que encontramos en ellas, aunque no siempre tan abundantes y explícitos como desearíamos, son de total garantía. Por lo que se refiere a la insistencia con que san Lucas presenta a san Pablo predicando en las sinagogas de los judíos, predicación que es interrumpida violentamente por éstos, tenemos un testimonio elocuente en la segunda carta a los Corintios. En la larga lista de trabajos y fatigas que le ha costado su acción misionera, san Pablo dice: «Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno» (11,24).

Esta noticia escueta incluye mucho más de lo que a primera vista pudiera parecer. Las colonias judías que, tras un largo proceso de emigración, habían surgido en todas las ciudades importantes del Imperio Romano vivían en cierto modo una existencia independiente, sobre todo en materia religiosa, que para un judío comprendía mucho más que para nosotros hoy. Protegidas oficialmente por las autoridades romanas, estas comunidades gozaban de jurisdicción para regular sus asuntos internos. La pena de los cuarenta azotes menos uno es típicamente judía, y si san Pablo, antes de terminar su tercer viaje misionero —durante el cual escribió la segunda carta a los Corintios—, había sufrido esta pena cinco veces, ello supone que, a pesar de la hostilidad con que era acogido, intentó esforzadamente predicar el Evangelio a los judíos de la Diáspora en sus sinagogas, como lo presenta san Lucas en Hechos.

No hace falta demostrar que el delito por el cual las autoridades de las comunidades judías de la Diáspora aplican a san Pablo la pena de la flagelación no es un delito común, sino religioso. La mejor descripción de este delito es la que nos ofrece san Lucas en las palabras que Santiago y los presbíteros de Jerusalén dicen al Apóstol cuando llega a la ciudad santa al regreso de su tercer viaje.

Después de dar gloria a Dios por las cosas que san Pablo narraba de su ministerio entre los gentiles, aquéllos le dicen:

> «Ves, hermano, cuántas son entre los judíos las miríadas de los que han abrazado la fe, y todos son celosos de la ley; y han oído decir acerca de ti que enseñas la apostasía de Moisés a todos los judíos diseminados entre los gentiles, diciendo que no circunciden a sus hijos ni observen los usos tradicionales. ¿Qué hacer, entonces? Inevitablemente oirán que has venido. Haz, pues, esto que te decimos. Tenemos aquí cuatro hombres que tienen un voto que cumplir; tomando a éstos contigo, purifícate con ellos, y hazles tú la costa para que rapen sus cabezas, y conocerán todos que de esas cosas de que han sido informados acerca de ti no hay nada, sino que también tú procedes de acuerdo con la ley» (Hch 21,18-24).

Es importante entender bien la situación que suponen estas palabras de las autoridades judeo-cristianas de Jerusalén a san Pablo. En primer lugar, sería inexacto leer en ellas simplemente un recelo de los cristianos de Palestina, que naturalmente eran judíos de raza, frente a la acción misionera de san Pablo entre los gentiles; y más inexacto todavía pretender que aquí se habla de hostilidad, próxima incluso a la ruptura, de los dirigentes de la Iglesia de Jerusalén contra san Pablo. La acusación contra éste de que aquí se habla no viene de los cristianos, sino de los judíos que no habían abrazado la fe en Jesús, que incluso se oponían violentamente a ella por celo de Dios. En segundo lugar, los cristianos de Palestina, por una práctica inmemorial, estaban más apegados a las tradiciones judías que los judíos de la Diáspora. Estos, por ejemplo, no podían participar en el culto del templo con la asiduidad de los que vivían en Judea; su culto era en realidad el de la sinagoga, aunque siguieran venerando Jerusalén como la ciudad santa y acudiesen a ella alguna vez en peregrinación.

Al mismo tiempo, los cristianos de Palestina necesitaban evitar choques con los judíos no cristianos, especialmente con las autoridades religiosas de Jerusalén; sólo una actitud prudente respecto a la religiosidad judía —estrechamente unida al sentimiento nacional— podía evitar a los cristianos de Judea y Palestina la hostilidad y la persecución abierta. Era natural, por tanto, que los dirigentes de la Iglesia de Jerusalén sintieran preocupación por las acusaciones formuladas contra san Pablo: que exhortaba a apostatar del judaísmo, a romper con la práctica de la circuncisión y otras tradiciones judías. La acción de las autoridades y de los judíos de Jerusalén contra san Pablo podía prolongarse en una acción contra los que, como él, creían en Jesús y predicaban la misma fe. Así lo confirmaron los hechos posteriores. El año 62, el sumo sacerdote Anano, aprovechando la muerte del procurador Festo, convocó el Sanhedrín e hizo lapidar a Santiago y otros cristianos, acusados —dice Flavio Josefo— de quebrantar la ley. Dos años antes, el procurador Festo había enviado a san Pablo a Roma para comparecer ante el tribunal del César, al cual había apelado tras dos años de prisión para evitar una condena a muerte por obra de los judíos de Jerusalén.

2. La difícil misión entre los gentiles

La primera vez que san Pablo habla de su apostolado entre los gentiles lo hace precisamente para aludir a las dificultades que los judíos no creyentes crean a su misión. Se trata de un pasaje de su primera carta a los Tesalonicenses, que es también la primera que escribió. Según el relato de san Lucas en Hechos, san Pablo llegó a Tesalónica, capital de la provincia de Macedonia, desde Filipos, en su segundo viaje. La comunidad judía de la ciudad tenía su sinagoga, y san Pablo, según su costumbre, acudió a la reunión y durante

tres sábados predicó en ella, exponiendo a partir de las Escrituras cómo el Mesías debía padecer y resucitar de entre los muertos, y que Jesús era el Mesías anunciado. El éxito de la predicación de san Pablo entre los judíos y los griegos simpatizantes o prosélitos del judaísmo hace que los judíos, llenos de celo y echando mano de algunos hombres maleantes, gente del arroyo, alboroten la ciudad. Los que habían creído en Jesús por la predicación de su Apóstol lo esconden y, por la noche, le ayudan a escapar (Hch 17,1-10).

El relato de san Lucas contiene tal número de precisiones imposibles de reconstruir si se tratara de una obra escrita muchos años después de los hechos, que los estudiosos modernos ven en ello una garantía de historicidad. Pero por si esto fuera poco, la narración de san Lucas coincide con la descripción que san Pablo hace de su actividad en Tesalónica. He aquí sus propias palabras:

> «Vosotros, hermanos, os hicisteis imitadores de las Iglesias de Dios que están en la Judea en Cristo Jesús, pues las mismas cosas padecisteis vosotros de vuestros compatriotas que ellos de parte de los judíos; los cuales, además de matar al Señor Jesús y a los profetas, también a nosotros nos persiguieron; que no agradan a Dios y son contrarios a todos los hombres; que nos estorban a nosotros a predicar a los gentiles para que se salven, obstinados siempre en colmar la medida de sus pecados» (1 Ts 2,14-16).

Si estas palabras del propio san Pablo vienen a ratificar las de san Lucas cuando narra la predicación del Apóstol en Tesalónica y su brusca interrupción por obra de los judíos que no habían acogido su Evangelio, en el relato de san Lucas hay un dato que merece ser destacado: lo que mueve a los judíos de Tesalónica a actuar contra san Pablo y su colaborador Silas es el celo, el celo de Dios, o de la ley, que es una misma cosa. Este celo, en efecto, les hace ver en

el proselitismo de san Pablo, tanto entre judíos de raza como entre paganos —griegos— más o menos adheridos a la religión judía —los llamados «adoradores o temerosos de Dios»—, una provocación a la apostasía. Es decir, el Apóstol padece ahora la acción del mismo celo que lo había llevado a él a perseguir a la Iglesia de Dios. Sus propias palabras, aunque breves, son suficientemente expresivas: «Porque habéis oído —escribe a los Gálatas— mi vida un tiempo en el judaísmo: con cuánto exceso perseguía yo a la Iglesia de Dios y la asolaba..., siendo extraordinariamente celoso de las tradiciones de mis padres» (Ga 1,13s). Y a los Filipenses dice: «Si otro alguno cree poder confiar en la carne, yo más: circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; por lo que se refiere a la ley, fariseo; en cuanto a celo, perseguidor de la Iglesia» (Flp 3,4-6). En ambos casos, la concisión con que se expresa san Pablo no merma en nada el calor de su lenguaje; tras él se lee perfectamente lo mismo que de forma explícita le hace decir el narrador san Lucas en el libro de los Hechos, en el discurso que pronuncia delante de Agripa II, como parte del proceso que lo llevará a Roma:

> «Yo había creído que contra el nombre de Jesús Nazareno debía oponerme con redoblados actos de hostilidad; y esto fue lo que hice en Jerusalén, y a muchos de los santos los encerré en prisiones, con autoridad recibida de los jefes de los sacerdotes; y cuando eran ajusticiados, yo contribuía con mi voto; y recorriendo todas las sinagogas, repetidas veces, ensañándome con ellos, les forzaba a blasfemar; y enfureciéndome más y más, les perseguía hasta en las ciudades extranjeras» (Hch 26,9-11).

Se ha dicho con razón que primero la predicación del propio Jesús y luego la de los apóstoles representó un reto muy fuerte para

los judíos piadosos, sinceramente creyentes y celosos de su fe[12]. La historia de san Pablo, perseguidor de la Iglesia por celo de Dios, es la mejor prueba de ello. Sólo cuando, en el camino de Damasco, Dios se dignó revelar en él a su Hijo, pudo ver el deslumbrado Saulo que su celo era insensato, que no le hacía defender los derechos de Dios, sino todo lo contrario: guerrear contra Dios. No es de extrañar, por tanto, que san Pablo dedique en sus cartas amplios pasajes a explicar este misterio, ofreciendo lo que podríamos llamar una teología de la incredulidad del judaísmo oficial y la mayoría de los judíos frente a la predicación de Jesús y de la Iglesia; a pesar de que ellos eran los destinatarios de las promesas hechas por Dios a los padres y que vino a cumplir en Jesús de Nazaret.

Por lo que se refiere a la oposición del judaísmo oficial a la misión de san Pablo entre los gentiles, donde con más amplio vuelo lo vemos razonar es quizá en la carta a los Efesios, escrita —como él mismo dice— desde una prisión que padece por su obra misionera entre los gentiles. No es preciso demostrar que tras esta prisión a causa de los gentiles se esconde la acción de unos judíos celosos de Dios. El hecho de que san Pablo deba insistir tanto en este punto, y sobre todo el que se esfuerce por dar una justificación teológica de su obra —que, dice, es obra de Dios— indica que se trata de un problema que inquietó pertinazmente al Apóstol, y que en cierto modo lo consideraba natural; de igual modo que habla como de algo natural de su celo de perseguidor antes que Dios le concediera el verdadero conocimiento de Jesús y su Iglesia. El pasaje de la carta a los Efesios a que nos referimos dice:

> «Por causa de esto, yo, Pablo, el prisionero de Cristo Jesús por vosotros los gentiles…, si es que habéis oído la economía de

[12] Véase, por ejemplo, D.E.H. Whiteley, *The Theology of S. Paul*, Philadelphia [4]1972, 74.

la gracia de Dios que me fue dada en orden a vosotros, y es que por revelación se me dio a conocer el misterio…; el cual, en otras generaciones, no fue dado a conocer a los hijos de los hombres cual ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu, a saber: que los gentiles son coherederos y miembros de un mismo cuerpo y juntamente partícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio, del cual yo fui constituido ministro según el don de la gracia de Dios, que me fue dada según la energía de su poder. A mí, menor que el más pequeño de todos los santos (= los creyentes en Cristo), me fue otorgada esta gracia, la de anunciar a los gentiles las riquezas de Cristo, imposibles de rastrear, y de iluminar a todos, dando a conocer cuál es la economía del misterio, escondido desde el origen de los siglos en Dios, que creó todas las cosas, a fin de que se dé a conocer ahora a los principados y a las potestades en los cielos, por medio de la Iglesia, la multiforme sabiduría de Dios, según el designio eterno que se había propuesto en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Ef 3,1-12).

Como se sabe, son muchos los pasajes de las cartas de san Pablo en que encontramos lo mismo que aquí: largos párrafos, de redacción a veces tan complicada, que los traductores modernos vacilan en establecer divisiones dentro de ellos. Sin embargo, en este pasaje de la carta a los Efesios las líneas generales del pensamiento del Apóstol son claras. Destacaremos las ideas principales. San Pablo se halla en prisión a causa de su acción misionera entre los gentiles. Esta misión es una honrosa tarea, de la cual él se considera indigno. El fin principal de esta acción misionera es proclamar que los gentiles son coherederos con los judíos, que participan de una misma herencia como miembros de una misma familia o componentes de un solo pueblo. Que esta predicación lleva a todos los hombres, judíos y gentiles, una insondable riqueza: «las riquezas

de Cristo», los bienes que Dios ha otorgado a los hombres por medio de Cristo, y que llegan a todos los hombres por medio de la Iglesia. Así se explica que san Pablo, a pesar de escribir desde la cárcel, no manifieste la menor sombra de tristeza: el largo párrafo que hemos trascrito respira un vivo y profundo sentimiento de adoración gozosa a Dios, que ha querido servirse de un instrumento tan frágil y pobre como la persona de san Pablo para realizar este acercamiento de los gentiles al Dios vivo y verdadero, comunicándoles las riquezas de Cristo y haciéndoles partícipes de la misma herencia prometida al pueblo escogido.

En la misma carta a los Efesios, antes de hablar de su vocación a esta obra de la incorporación de los gentiles a la Iglesia, san Pablo expone el contenido de su Evangelio por lo que se refiere a la relación entre judíos y gentiles, y dice:

> «Recordad que un tiempo vosotros, los gentiles según la carne, los llamados incircuncisión por la que se llama circuncisión —en la carne, hecha por mano de hombre—, que estabais en aquel tiempo apartados de Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y extraños a las alianzas, sin esperanza de la promesa, sin Dios en el mundo; mas ahora en Cristo Jesús vosotros, los que un tiempo estabais lejos, habéis sido aproximados por la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz; el que de los dos hizo uno y derribó el muro interpuesto de la valla, la enemistad..., para hacer en sí mismo de los dos (judíos y gentiles) un solo hombre nuevo, haciendo la paz, y reconciliar a entrambos en un solo cuerpo con Dios por medio de la cruz, matando en ella la enemistad; y, venido, anunció paz a vosotros, que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca (los judíos); pues por él tenemos abierta la entrada entrambos en un mismo Espíritu al Padre. Así, pues, ya no sois extranjeros ni forasteros, sino que sois conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios» (Ef 2,11-19).

La lectura de estas palabras nos trae a la memoria las cinco veces que san Pablo dice haber recibido la pena de la flagelación en las sinagogas judías. Judíos y gentiles, unidos por la fe en Jesucristo, forman juntos la familia de Dios. Cristo es nuestra paz, el que de dos pueblos, el gentil y el judío, hizo uno, derribando el muro de separación. Con este muro, según los exegetas, san Pablo alude a la barrera que, en el templo de Jerusalén, separaba el atrio exterior, al que podían entrar los gentiles, y los atrios interiores, en los que sólo podían entrar los judíos. El sentimiento de respeto a la santidad del lugar sagrado era tan fuerte que a lo largo de esta barrera se habían colocado inscripciones en griego que decían: «Que ningún extranjero penetre en el interior de la barrera y del períbolo que rodean el recinto sagrado; quien fuere sorprendido (dentro) cúlpese a sí mismo de la muerte que le siga». Esta separación material era símbolo de una separación espiritual, y en este sentido alude a ella san Pablo en la carta a los Efesios. Rompiendo esta barrera, matando en la cruz la enemistad, Cristo hizo de los dos pueblos uno solo. Por eso los gentiles que se convierten a la predicación de san Pablo, de la Iglesia, no adoptan una religión nueva: entran a formar parte del verdadero Israel, son la circuncisión no hecha por mano de hombres, el nuevo pueblo de Dios, del que forman parte todos los hombres sin distinción de judío o griego.

Esto nos hace comprender cómo san Pablo, a pesar de llamarse Apóstol de los gentiles, necesitaba anunciar el Evangelio también a los judíos. Por eso en sus viajes de misión, en cada ciudad que visita, comienza su actividad apostólica en la sinagoga; y este pertinaz afán por llevar primero a sus hermanos de raza las insondables riquezas de Cristo provoca escándalo, el escándalo excita el celo, y el celo promueve una persecución que acompaña al Apóstol hasta obligarle a marchar a Roma escoltado por un centurión romano para comparecer ante el tribunal del César. De ahí que pueda llamarse con razón «prisionero de Cristo Jesús por los gentiles».

3. Llamado por Dios para la obra del Evangelio

Hemos visto por sus propias palabras cómo san Pablo padece una oposición de los judíos a causa de su misión entre los paganos, oposición que llegó a penas como la flagelación y estuvo a punto de llegar a la muerte. Nos queda por ver otra, de menor gravedad, que le llega de los que él llama «falsos hermanos»: algunos creyentes de origen judío como él, pero sin su claridad de ideas respecto a la nueva situación en que la obra de Cristo colocaba a los gentiles respecto al judaísmo. Estos judeocristianos suelen designarse con el nombre de judaizantes, porque el aspecto central de su actitud consistía en la idea de que los paganos, para alcanzar la salvación que les ofrecía la Iglesia, debían antes hacerse judíos: recibir la circuncisión y observar las prescripciones de la ley judía.

No siempre se distingue bien, en las cartas de san Pablo, entre pasajes en que defiende a los fieles de sus comunidades de una acción evangelizadora cristiana no conforme al Evangelio, y pasajes en que debe proteger la fe de sus evangelizados frente a ataques de judíos no convertidos. Esto es causa de que la interpretación de ciertos pasajes resulte poco clara. Así, por ejemplo, en el c.3 de la carta a los Filipenses los adversarios del Apóstol son sin duda judíos que habían rechazado a Jesús, no cristianos de origen judío que intentan judaizar a los gentiles convertidos. Lo mismo parece que debemos decir en cierto modo de la carta a los Romanos, en la que se halla continuamente presente el problema de judíos y gentiles dentro de la Iglesia. Aunque la carta no fuese escrita por el Apóstol para defenderse de adversarios concretos, que ponían en peligro la fe de los cristianos de Roma, es claro que la amplia exposición teológica que contiene está pensada sobre la situación que en la Iglesia naciente creaba la existencia de judíos que habían rechazado el Evangelio junto a judíos y paganos que lo habían acogido. La situación que tiene ante los ojos san Pablo al escribir esta extensa

carta no es siempre la nacida por la acción de judeo-cristianos judaizantes. Hay pasajes que se entienden mucho mejor, o que sólo son inteligibles, si la situación que suponen es la dificultad que creó a los judíos que habían creído en Jesús la hostilidad de un judaísmo que, en cuanto religión oficial del pueblo judío, veía en la fe cristiana una apostasía.

Donde más claramente vemos a san Pablo defendiendo su condición de Apóstol de los gentiles frente a cristianos judaizantes es en la carta a los Gálatas. Esta carta es la de tono más polémico de todas las de san Pablo. También las dos a los Corintios contienen pasajes de briosa polémica, pero junto a ellos hay otros en que el tono es suave, rebosante incluso de ternura. En cambio la carta a los Gálatas es toda ella un enérgico alegato. Que los adversarios del Apóstol son aquí cristianos, judeo-cristianos, no judíos, aparece claro en uno de los argumentos que presenta para defenderse de la acusación de que el Evangelio predicado por él no es el Evangelio de Jesucristo, el que predica la Iglesia. Dice así:

> «Después, transcurridos catorce años, subí de nuevo a Jerusalén en compañía de Bernabé, llevando también a Tito... Y les expuse el Evangelio que predico entre los gentiles, y en particular a los que figuraban, para que me dijesen si yo corría o había corrido en vano. Mas ni siquiera Tito, mi compañero, que era gentil, fue forzado a circuncidarse. Por más que, a causa de los falsos hermanos intrusos, que solapadamente se habían introducido para espiar nuestra libertad, que tenemos en Cristo Jesús, con el intento de esclavizarnos... A los cuales ni por un instante cedimos dejándonos subyugar, a fin de que la verdad del Evangelio se sostenga en orden a vosotros... Los que figuraban nada me impusieron. Antes al contrario, viendo que me ha sido confiado el Evangelio de la incircuncisión como a Pedro el de la circuncisión —pues el que infundió fuerza a Pedro para el

> apostolado de la circuncisión, me la infundió también a mí para el de los gentiles—, y reconociendo la gracia que me ha sido dada, Santiago, Cefas y Juan, los que eran considerados como columnas, nos dieron las diestras en prenda de comunicación a mí y a Bernabé, de suerte que nosotros nos dirigiéramos a los gentiles y ellos a la circuncisión» (Ga 2,1-10).

En la carta a los Gálatas, san Pablo se defiende de la acusación de predicar «un Evangelio conforme al gusto de los hombres» (1,11). Para ello, en el pasaje citado, narra dos hechos que demuestran su conformidad con las autoridades supremas de Jerusalén: que Tito, cristiano de origen gentil, no fue obligado a circuncidarse cuando subió con él a Jerusalén; que Santiago, Pedro y Juan, las columnas de la Iglesia, les dieron la mano a él y a Bernabé en señal de aprobación. La conclusión es clara: al no exigir la circuncisión a los paganos que acogían su predicación, san Pablo no anuncia un Evangelio propio, adaptado al gusto de los hombres, sino el Evangelio de Jesucristo, el que predica toda la Iglesia y por el que velan los que son columnas de este edificio.

Pero antes de ofrecer este argumento externo sobre su fidelidad al único Evangelio, san Pablo proclama un hecho fundamental, que viene a ser el argumento decisivo: su apostolado no es una obra que él emprendió por iniciativa propia. Ya el saludo de la carta entraña una afirmación rotunda: «Pablo, apóstol, no de parte de hombres ni por obra de hombres, sino de Jesucristo y de Dios Padre..., a las Iglesias de Galacia». Luego, tras evocar su vida anterior en el judaísmo, su persecución a la Iglesia de Dios y su celo por las tradiciones judías —la principal de las cuales era sin duda la circuncisión—, recuerda el acontecimiento fundamental de su vida: «Pero cuando plugo a Dios, que me separó para sí desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, revelar en mí a su Hijo, para que lo predicase entre los gentiles, entonces no me aconsejé de la carne y la sangre» (Ga 1,15-17).

No es ésta la única ocasión en que san Pablo recurre a hechos de su vida para construir su argumentación. En este caso, la evocación de su fidelidad celosa a las tradiciones judías, que lo llevó a perseguir a la Iglesia, está diciendo: humanamente es inexplicable que un judío tan celosamente judío como Saulo llegase a la conclusión de que la circuncisión no era necesaria para la salvación que Dios ofrecía a los hombres en Jesús de Nazaret por medio del Evangelio. Desde el punto de vista de un judío tan celoso, semejante conclusión sería una apostasía, un negar al Dios vivo y verdadero. Por tanto, la única explicación de que san Pablo, el judío celoso y fariseo, predicase una doctrina como ésta sólo podía ser: el mismo Dios cuyos derechos defendía celosamente el fariseo Saulo se había dignado revelar en él a su Hijo. Un cambio tan radical —está diciendo entre líneas— no puede ser obra de hombres, de «la carne y la sangre», para emplear su propia expresión.

Esta defensa de su apostolado y de su Evangelio entre los gentiles, formulada aquí con gran sobriedad por san Pablo, es idéntica a la que hace san Lucas en los Hechos de los Apóstoles, especialmente en los ocho capítulos finales, dedicados al largo proceso del Apóstol. Pero san Lucas se diferencia de san Pablo en dos cosas. En primer lugar, como decíamos antes, lo que escribe es una obra narrativa, no una carta. En segundo logar, la defensa de san Pablo que hace san Lucas narrando está concebida más bien pensando en los judíos que habían rechazado el Evangelio y veían en la misión del Apóstol de los gentiles una acción contra Dios. Veamos cómo pone san Lucas su habilidad de narrador al servicio de esta defensa del Apóstol de los gentiles.

Es ya significativo que, dentro del libro, san Lucas narre tres veces la conversión-vocación de san Pablo. En el relato de los dos primeros viajes misioneros del Apóstol, san Lucas repite una y otra vez el mismo esquema: llegada de san Pablo a una ciudad nueva, predicación, resultado de la misma. Sólo en dos ocasiones pone en

labios del Apóstol un largo discurso: en Antioquía de Pisidia, durante el primer viaje, y en Atenas —ante el Areópago—, durante el segundo. En la primera de estas ciudades, san Pablo predica el Evangelio a judíos, habla en la sinagoga de la ciudad (Hch 13,16-41); en la segunda habla a unos oyentes paganos; de ahí la gran diferencia en la presentación de un mismo Evangelio (Hch 17,22-31). Por tanto, san Lucas sólo una vez ofrece lo que podríamos llamar una muestra de la predicación misionera de san Pablo a judíos y gentiles. En el resto de los casos, al describir la acción evangelizadora del Apóstol, sin duda da por supuesto que el lector puede imaginarse que la predicación mencionada se realiza con los mismos moldes presentados por extenso al narrar su actividad en Antioquía y Atenas.

Ante este cuidado por evitar repeticiones innecesarias, el hecho de que san Lucas narre tres veces la conversión de san Pablo llama la atención (cf. Hch 9,1-25; 22,3-21; 26,9-18). En el primer caso, la narración está hecha directamente por san Lucas: el que habla es el autor del libro; en los otros dos, el relato está puesto en boca de san Pablo dentro de sendos discursos: uno pronunciado ante los judíos, amotinados contra él en la explanada del templo de Jerusalén, y otro ante el rey Agripa II; y en ambos casos la narración forma parte esencial de la defensa que san Pablo hace de sí mismo frente a las acusaciones que los judíos presentan contra él: que fomenta la apostasía del judaísmo. Pero lo curioso es que san Pablo propiamente no se detiene en proclamar la falsedad de estas acusaciones: lo que hace es justificar su acción misionera entre judíos y gentiles, haciendo ver que quien la ha puesto en marcha es el mismo Dios.

Así se explica, en primer lugar, que, cuando es él mismo quien narra, comience afirmando enfáticamente su escrupulosidad de judío piadoso antes de su vocación. En el c.22, por ejemplo, dice: «Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero criado en esta ciudad (= Jerusalén), instruido a los pies de Gamaliel en todo el rigor

de la Ley de nuestros padres, celoso de Dios, como todos vosotros lo sois el día de hoy» (v.3). Sigue una descripción más bien breve de su actividad de perseguidor de la Iglesia, y a continuación la conocida historia de su conversión En el segundo discurso (c.26), el relato va precedido de esta proclamación: «Mi vida a partir de la juventud, cual la pasé desde el principio en mi nación y en Jerusalén, la saben todos los judíos, que ya de antes y muy de atrás me conocen, y saben, si quieren dar testimonio, que conforme a la secta más estricta de nuestra religión viví como fariseo» (v.4-5).

Pasando a la narración debemos señalar un dato importante: en los tres casos, lo que en realidad tenemos no es un relato de la conversión de san Pablo, sino de su vocación al apostolado. Esta, naturalmente, es inconcebible sin la primera; pero lo que los relatos de san Lucas destacan, y con fuerte énfasis, es la llamada de Dios, que hace del perseguidor un apóstol. Así resalta sobre todo en el c.22, donde leemos:

> «Y cierto Ananías, hombre piadoso según la ley, recomendado por todos los judíos que allí (= en Damasco) habitaban, viniendo a mí y puesto a mi lado, me dijo: 'Saúl, hermano, recobra la vista'. Y yo, en el mismo instante, recobrada la vista, miré hacia él. Y él dijo: 'El Dios de nuestros padres te eligió para que conocieras su voluntad y vieras al Justo y oyeras la voz de su boca; pues le serás testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído'» (Hch 22,12-16).

Dos cosas merecen ser destacadas en este pasaje del relato de san Lucas. De Ananías, el que comunica a san Pablo la misión para la que lo había elegido Dios, era «un hombre piadoso según la ley, recomendado por todos los judíos (no sólo los cristianos) que habitaban en Damasco». Es decir: en el comienzo de la acción misionera de san Pablo como Apóstol de los gentiles interviene

como mediador de Dios un judío fiel, de estricta observancia, como pueden testificar todos los judíos de Damasco. Por otra parte, al comunicar a san Pablo el mensaje de Dios, Ananías se expresa con un lenguaje muy significativo: «El Dios de nuestros padres te ha elegido». Dicho con otras palabras: la vocación de san Pablo es obra del Dios de Israel, del Dios contra el que los judíos de Jerusalén creen que está actuando el Apóstol en su obra misionera; por tanto, la misión entre los gentiles y el Evangelio sin circuncisión que san Pablo predica son obra del Dios de Israel. Sin una intervención directa de este Dios de los padres, el fariseo Saulo hubiera sido incapaz de emprender e incluso idear semejante misión[13].

Una vez más, el narrador san Lucas está en perfecta armonía con lo que dice san Pablo mismo, y su lenguaje utiliza procedimientos que también encontramos en el Apóstol para expresar la misma idea. En el relato de san Lucas, el que elige y llama a san Pablo es «el Dios de nuestros padres». En la carta a los Gálatas, el propio san Pablo se refiere al mismo acontecimiento con palabras que imitan las del Antiguo Testamento cuando hablan de que Dios llama a un profeta: Dios, que lo separó para sí desde el seno de su madre y lo llamó por su gracia, se dignó revelar en él a su Hijo para que lo predicase entre los gentiles (Ga 1,15s, Is 49,1; Jr 1,5). Con este modo de narrar su vocación, san Pablo y san Lucas están diciendo: la evangelización de los gentiles es una obra nueva en la historia del pueblo de Dios, historia que es presentada siempre en la Sagrada Escritura como dirigida por el mismo Dios. El que pone en marcha la misión de san Pablo entre los gentiles, el que hace de

[13] Para una amplia exposición de la intención de san Lucas al escribir el libro de los Hechos de los Apóstoles, véase D. Fuller, *Easter Faith and History*, London 1968, 188-229. Sobre las relaciones entre la Iglesia e Israel y el problema del rechazo de Jesús y del Evangelio por el judaísmo oficial recomendamos el breve, pero serio y delicado, trabajo de P. Benoit, *L'Église et Israel* (Flèche 7), Paris 1969.

él el Apóstol de los gentiles, es el mismo Dios que escogió a Israel para que en él fuesen benditas todas las naciones de la tierra.

Todo esto nos permite comprender mejor dos cosas que a primera vista hoy, al leer las cartas de san Pablo fuera de la situación en que fueron escritas, pueden extrañar: por qué san Pablo defiende con tanta energía su Evangelio y su condición de apóstol, y por qué su misión entre los gentiles le creó tan fuerte hostilidad de parte de los judíos. En cuanto a lo primero, el ardor que san Pablo pone en su defensa está justificado por dos motivos: la misión entre los gentiles era parte de los planes salvadores de Dios; a través de ella, el mismo Dios que había hecho de Israel su pueblo escogido quería llevar ahora a todos los hombres las insondables riquezas de Cristo. Por tanto, cualquier acción —de judíos no creyentes o cristianos judaizantes— que intentase poner trabas a la misión entre los gentiles era a la vez una acción contra el mismo Dios y contra la gran masa de los pueblos gentiles, a los que así se robaba una riqueza a la que tenían derecho.

En cuanto al hecho de que la misión entre los gentiles acarrease a san Pablo una tenaz oposición por parte del judaísmo que podíamos llamar oficial, lo expuesto nos permite comprenderlo en su raíz. El Apóstol de los gentiles no predica una fe o una religión nueva, cuyos adeptos son exclusivamente paganos; en tal caso, las autoridades judías, en su papel de defensoras de la ortodoxia, no habrían tenido nada que objetar. Lo que la predicación de san Pablo —y de la Iglesia en general— quiere lograr es la inserción de los gentiles en Israel, en el pueblo de Dios, proclamando una fe en Jesús de Nazaret a la que se había opuesto el alto tribunal judío, que lo condenó como blasfemo, y rompiendo con tradiciones que un judío celoso consideraba esenciales a la religión judía. Como el propio san Pablo antes que Dios se dignara revelar en él a su Hijo, cuando —como él mismo dice— sólo conocía a Cristo según la carne (2 Cor 5,16), humanamente era natural que un judío celoso

de Dios luchase contra este judío, de la estricta secta de los fariseos, que se llamaba a sí mismo Apóstol de los gentiles. Para cesar en esta lucha contra él necesitaba convencerse de que era el mismo Dios de sus padres quien había separado para sí a san Pablo para encomendarle la obra de la salvación de los gentiles, que san Pablo estaba haciendo realidad las palabras de Dios a Abrahán, en que se expresaba la razón de ser de Israel: por él serían benditas todas las naciones de la tierra.

Capítulo VII
SAN PABLO, ¿UN ENFERMO CRÓNICO?

1. El infatigable viajero

Hay un aspecto de la vida y la persona de san Pablo que conocen quizá incluso los que no han leído ningún libro sobre él: que fue un viajero incansable al servicio del Evangelio. Pocas cosas de él son tan familiares como sus viajes misioneros. En el primero sale de Seleucia, puerto de Antioquía de Siria, en barco; llega a Chipre; recorre la isla, predicando en las sinagogas de los judíos, de Este a Oeste; se embarca en dirección a Anatolia, la actual Turquía; atraviesa las montañas que separan el mar de la meseta central y llega a Antioquía de Pisidia, en la ruta imperial —el antiguo camino real de los persas—, que une el puerto de Éfeso con las ciudades de la antigua Mesopotamia y Persia; en Derbe termina su avance, y desde allí desanda lo andado hasta el puerto de Atalía, donde se embarca rumbo a Antioquía de Siria, el punto de partida. En total, según cálculos de los estudiosos, el Apóstol había recorrido en este primer viaje más de mil kilómetros, la mayoría de ellos a pie.

El segundo viaje misionero da comienzo también en Antioquía de Siria. El Apóstol marcha por tierra hacia el Norte, hasta alcanzar la ruta imperial, y siguiéndola llega a las ciudades evangelizadas durante el primer viaje. Tras un tiempo indeterminado, en que

tiene lugar la predicación en Galacia, en torno a la actual Ankara, san Pablo llega a la costa occidental de Anatolia, al puerto de Tróade. Desde aquí, en barco, marcha a Filipos, ciudad de la provincia de Macedonia —Norte de Grecia— y primera ciudad de Europa evangelizada por el Apóstol. Desde aquí recorre por etapas el camino que lo llevará al Sur de Grecia —la provincia romana de Acaya—, a Atenas y por fin Corinto, donde permanece año y medio. El viaje se cierra con el regreso por mar desde Corinto a Cesarea, en la costa de Palestina, con una breve escala en Éfeso. El Apóstol había recorrido unos mil cuatrocientos kilómetros, la mayor parte también por tierra.

Tras una estancia en Antioquía que no debió ser muy prolongada, san Pablo emprende su tercer viaje, siguiendo el mismo itinerario del segundo: alcanza por tierra la calzada imperial que atravesaba Anatolia y recorre los territorios de Frigia y Galacia, fortaleciendo las Iglesias fundadas en los dos viajes anteriores. Por fin, sin que conozcamos con exactitud el itinerario, llega a Éfeso, capital de la provincia romana de Asia —de ahí el nombre de Asia Menor para el territorio de la actual Turquía—, en la costa occidental. Aquí el Apóstol predica durante más de dos años. Marcha por tierra, bordeando el mar Egeo en dirección Norte-Oeste-Sur, a Corinto y, tras una permanencia de tres meses en Acaya, regresa a Jerusalén, primero por tierra —desandando la vía costera del Egeo— hasta Mileto, cerca de Éfeso, y luego por mar hasta Cesarea. En conjunto, el recorrido de este tercer viaje representa unos mil setecientos kilómetros.

Pero para hacernos una idea del esfuerzo físico que exigió a san Pablo su acción misionera no basta la cifra de kilómetros que recorrió. (No hablamos aquí del último viaje: el que hace por mar desde Cesarea a Roma como preso, para comparecer ante el tribunal del César. Este no es un viaje misionero. No obstante, desde muy antiguo entraba en sus planes la idea de un viaje a Roma para pasar a

España). Afortunadamente, él mismo nos ha dejado una impresionante descripción de las duras condiciones en que se desarrollaron estos viajes. En su segunda carta a los Corintios, como parte de una enérgica defensa de su condición de apóstol frente a los que han querido arrebatarle la obediencia de la comunidad fundada por él en la capital de Acaya, escribe:

> «¿Hebreos son? También yo. ¿Israelitas son? También yo. ¿Linaje son de Abrahán? También yo. ¿Ministros de Cristo son? (Delirando hablo). Más yo: en muchos trabajos, en muchas prisiones, en abundantes azotes, en peligros de muerte muchas veces. Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno, tres veces fui azotado con varas, una vez fui apedreado, tres veces padecí naufragio, un día y una noche pasé en los abismos del mar; muchas veces, en los viajes, me vi en peligros de ríos, peligros de ladrones, peligros de los de mi linaje, peligros de los gentiles, peligros en ciudades, peligros en despoblado, peligros en el mar, peligros entre falsos hermanos; en trabajo y fatiga, en noches sin dormir, muchas veces; en hambre y sed, en días sin comer, muchas veces; en frío y sin abrigo, y, además de otras cosas, las atenciones que me asaltan cada día, la preocupación por todas las Iglesias» (2 Cor 11,22-28).

Tras la cifra en kilómetros del recorrido de sus viajes y esta impresionante descripción de las condiciones en que los realizó debemos concluir con palabras de G. Ricciotti: «Un hombre que pudo llevar semejante vida tantos años (del 43 al 58), o era de acero, o dominaba a fuerza de voluntad su cuerpo débil para obtener de él cuanto deseaba»[14]. Extraña, por tanto, que ante el claro testimonio

[14] G. Ricciotti, *Pablo Apóstol*, trad. de X. Zubiri, Madrid, ²1950, 165. El c.10, dedicado a la salud corporal de san Pablo, contiene una juiciosa y amena presentación del problema.

de los hechos y de las propias palabras del Apóstol, desde finales del siglo XVIII se haya venido diciendo que tan infatigable viajero y solícito pastor de almas padecía una enfermedad crónica tan grave como la epilepsia. Pero comencemos por presentar los textos en que se ha querido leer una referencia del propio san Pablo a una enfermedad crónica y grave. En los Hechos de los Apóstoles, san Lucas no alude para nada a ningún tipo de enfermedad del Apóstol.

2. Pasajes de las cartas de san Pablo en que se ha leído una alusión a una grave enfermedad

Aparte otros pasajes de menor importancia, y que sólo podrían entenderse como alusión a una enfermedad si ésta fuese segura en los otros, los principales en que se han fijado los estudiosos modernos, y en parte se habían fijado ya los Santos Padres, son tres: uno de la carta a los Gálatas y dos de la segunda carta a los Corintios. A continuación los ofrecemos por orden de claridad. El pasaje de Gálatas es el que con más probabilidad parece aludir a una enfermedad de san Pablo. Dice así:

> «Temo de vosotros, no sea que inútilmente me haya afanado con vosotros. Haceos como yo, pues también yo me hice como vosotros, hermanos; os lo suplico. Ya sabéis que a causa de (una) debilidad de la carne os anuncié el Evangelio la primera vez; y lo que era tentación para vosotros en mi carne, no lo menospreciasteis, ni escupisteis, antes como a un ángel de Dios me acogisteis como a Cristo Jesús. ¿Dónde están, pues, aquellos parabienes que os dabais? Porque testigo os soy de que, a ser posible, los ojos os arrancarais y me los dierais a mí» (Ga 4,11-15).

En estas palabras, san Pablo recuerda a los gálatas la entrañable acogida que le habían dispensado cuando por la primera vez les predicó el Evangelio. Esto es claro. Aunque no con total claridad, de las expresiones del Apóstol parece deducirse que esta primera predicación suya en Galacia fue una acción ocasional, no intencionada: el tiempo que le exigieron la curación y la convalecencia de una enfermedad, san Pablo lo aprovechó para evangelizar a sus hospitalarios acogedores.

Dos son sobre todo las expresiones empleadas aquí por san Pablo que parecen aludir a una grave enfermedad suya: «debilidad de la carne» y «escupir». Desgraciadamente, la primera no es totalmente explícita: la palabra griega que traducimos por «debilidad», *asthéneia*, puede designar una enfermedad corporal, pero también una simple debilidad o flaqueza del cuerpo o el espíritu. Así san Lucas, en su relato de la curación de una mujer encorvada, dice que ésta «tenía un espíritu de debilidad (= enfermedad) hacía dieciocho años»; y las palabras que Jesús le dice son: «Mujer, estás libre de tu debilidad (= enfermedad) » (Lc 13,11-13). En 1 Cor 15,43, en cambio —y no es el único caso—, *asthéneia* aparece opuesta a «fuerza, poder»; describiendo la condición gloriosa del cuerpo resucitado, san Pablo escribe: «Se siembra en corrupción, surge en incorruptibilidad; se siembra en debilidad, surge en poder». Y en la carta a los Romanos, en un contexto que no contiene ninguna alusión a enfermedad física de los destinatarios, el Apóstol dice: «Hablo al modo humano a causa de la debilidad de vuestra carne» (6,19). Tenemos así la misma expresión que en Ga 4,13, «debilidad de la carne», pero en un contexto que ciertamente no admite el significado de enfermedad corporal o psíquica.

La otra expresión que ha hecho leer en este pasaje de Gálatas una alusión a una enfermedad de san Pablo es: «no escupisteis»; se entiende, al verme en tal estado. Entre los escritores griegos y latinos tenemos varios testimonios de que los hombres de la antigüedad,

ante la presencia de ciertos enfermos, escupían, sin duda con el fin de ahuyentar el espíritu maligno que, según se creía, provocaba el mal. Así, en sus *Caracteres*, Teofrasto dice: el supersticioso, «cuando ve un loco o un epiléptico, se escupe en el regazo» (XVI, Superstición). Los autores modernos suponen que san Pablo alude a esta costumbre: los cristianos de Galacia no demostraron ante él, a pesar del estado en que lo postró la enfermedad, la repugnancia de costumbre, ni exteriorizaron ésta mediante el gesto de escupir. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que la acción de escupir, aunque en su origen fuese el gesto a que aluden los escritores antiguos, podía utilizarse también como expresión metafórica de una acción espiritual: la de no esquivar la acogida a un necesitado, cuya situación menesterosa podía obedecer a diversas causas además del mal físico.

Tomado aisladamente, este pasaje de la carta a los Gálatas sólo hablaría de una enfermedad padecida por san Pablo en una ocasión concreta, no de una dolencia crónica. El carácter crónico de la hipotética enfermedad del Apóstol se ha querido ver aludido en este pasaje de la segunda carta a los Corintios:

> «¿Fuerza es gloriarse? —cosa, a la verdad, no conveniente—. Vendré a las visiones y revelaciones del Señor. Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años —si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé: Dios lo sabe— fue arrebatado este tal hasta el tercer cielo. Y sé de tal hombre... que fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que no es concedido al hombre hablar. Por lo que toca a este tal, me gloriaré; mas por lo que toca a mí mismo, no me gloriaré sino en las debilidades. Porque si quisiera gloriarme, no seré necio, pues diré verdad... Y a causa de la sublimidad de las revelaciones, por esto, para que no me levante sobre mí, me fue dada una espina en la carne, un emisario de Satanás, para que me apuñee, a fin de que no me levante

sobre mí. Sobre esto, tres veces rogué al Señor que se alejase de mí. Y me ha dicho: 'Te basta mi gracia, porque la fuerza culmina en la debilidad'. Con sumo gusto, pues, me gloriaré más bien en mis debilidades, para que habite en mí la fuerza de Cristo. Por lo cual me complazco en las debilidades, en las afrentas, en las estrechuras, en las persecuciones, en los aprietos, por el nombre de Cristo. Porque, cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Cor 12,1-10).

Más todavía que en la carta a los Gálatas, el lenguaje de san Pablo es aquí misterioso a fuerza de metáforas; no muy indicado, por tanto, para que nosotros ahora saquemos de él un diagnóstico médico. No obstante, es en este pasaje de 2 Cor donde se ha querido leer una referencia de san Pablo a una enfermedad crónica, permanente, de la que la mencionada en Gálatas no sería más que una manifestación concreta. Las expresiones que se han considerado como indicaciones de un mal persistente son: «espina en la carne» y «emisario de Satanás que me apuñea». Por añadidura, el hecho de que san Pablo pidiese ser librado de tal espina y tal emisario, y el que Dios le respondiese: «Te basta mi gracia», deja fuera de toda duda que esta adversidad lo acompañó siempre; no fue algo pasajero.

Ante todo debemos reconocer que san Pablo habla aquí de un mal físico, no moral. Así lo entendieron los Padres de los primeros siglos. Sólo en los Padres latinos y en la Edad Media —aunque no por todos los teólogos, por ejemplo, Santo Tomás— se entendió la espina en la carne como una alusión a ese enemigo del alma que llamamos la carne. Pero esto se debió en gran parte a la traducción latina que se generalizó, que es defectuosa: *stimulus carnis*, «aguijón de la carne», que fue interpretado como el impulso maligno que el hombre lleva en su carne y lo arrastra al pecado. El original habla de una espina, o un conjunto de espinas, «en la carne».

En segundo lugar no tendría nada de extraño que san Pablo llamase a un persistente mal físico «emisario de Satanás»; en la literatura judía y griega —y en los mismos evangelios, como hemos visto—, las dolencias corporales podían describirse como obra de espíritus malignos. La gravedad del mal se ha querido ver expresada en las palabras que describen la acción de este emisario de Satanás: golpea con los puños —no simplemente abofetea— a san Pablo. No obstante, para reconstruir una enfermedad persistente, con accesos mortales, algunos exegetas recurren también a otro pasaje de la segunda carta a los Corintios. Tras el breve saludo, el Apóstol da gracias a Dios por haberlo librado de una gran tribulación, en la que incluso creyó morir. He aquí sus palabras:

> «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de las misericordias y Dios de toda consolación, que nos consuela en toda tribulación nuestra... Porque no queremos que ignoréis, hermanos, la tribulación que nos sobrevino en Asia, pues sobre toda ponderación, más de lo que sufrían nuestras fuerzas, nos vimos abrumados, hasta el punto que aun de la vida desesperamos. Antes bien nosotros dentro de nosotros mismos sentimos la sentencia de muerte, para que no tengamos puesta la confianza en nosotros mismos, sino en Dios, que resucita a los muertos, el cual de tan grande muerte nos libró, y nos librará; en el cual tenemos esperanza que también en adelante nos librará, coadyuvando también vosotros a favor nuestro con la oración» (2 Cor 1,3-11).

Respecto a este texto, de momento bastará hacer una puntualización. La terminología que emplea aquí san Pablo para aludir a la situación apurada en que se vio en Asia —sin duda en la capital, Éfeso— dista mucho de ser la que exigiría la referencia a una enfermedad. La palabra *thlípsis*, que traducimos por «tribulación», haría

perfecto sentido si leemos en este comienzo de la segunda carta a los Corintios una alusión a las persecuciones que san Pablo padeció en Éfeso, según dice en la primera a los Corintios: «Cada día vengo a trance de muerte; sí, hermanos, por la gloria que en vosotros tengo en Cristo Jesús, Señor nuestro. Si por miras humanas luché con fieras en Éfeso, ¿qué provecho saco yo de eso? » (1 Cor 15,31s). El término, en efecto, puede designar aprietos corporales, pero en la inmensa mayoría de los casos, dentro del Nuevo Testamento, designa cualquier clase de dificultad creada desde el exterior al creyente o al apóstol: persecuciones, insidias, hostilidades, que también pueden entrañar peligro de muerte. Por eso en realidad los autores modernos que hablan de enfermedad crónica de san Pablo apoyan su hipótesis casi exclusivamente en Ga 4,11-15 y 2 Cor 12,1-10.

3. La enfermedad de san Pablo

Buen número de exegetas confiesan que es imposible establecer un diagnóstico preciso de la enfermedad de san Pablo. Los únicos datos seguros —dicen— son los que se pueden sacar de la descripción que, en términos metafóricos, hace el Apóstol en la segunda carta a los Corintios. Era una enfermedad muy dolorosa, como lo indica el que la llame «espina o aguijón en la carne», y se manifestaba en accesos violentos, como parece desprenderse de su comparación con «un emisario de Satanás que me apuñea». Finalmente, el hecho de que Dios no lo libra de ella, sino le dice que le basta su gracia, da a entender —dicen— que no se trataba de un mal pasajero, accidental, sino crónico. Se puede pensar, por tanto, que la debilidad de la carne que retuvo a san Pablo en Galacia no fue una enfermedad distinta, sino un caso concreto de manifestación de esta dolencia persistente.

No obstante, a pesar de la cautela que recomiendan las expresiones no técnicas ni explícitas que usa san Pablo, no han faltado intentos de diagnosticar con más precisión la enfermedad que —según muchos estudiosos— padecía. Aparte otras hipótesis más bien fantásticas, por carecer totalmente de apoyo en las palabras del Apóstol —gota, reúma, ciática, sordera, fuertes dolores de muelas, jaqueca, cálculos e incluso lepra—, las consideradas como más verosímiles por los estudiosos son tres: enfermedad de los ojos, epilepsia o algún tipo de trastorno nervioso, y fiebres, especialmente palúdicas[15]. Veamos por separado cada una de estas hipótesis.

a) Teoría de la enfermedad de los ojos

La hipótesis de una enfermedad de los ojos, que no todos los que la defienden conciben de la misma manera, se ha querido justificar en estas palabras de san Pablo a los Gálatas: «Porque testigo os soy de que, a ser posible, los ojos os arrancarais y me los dierais a mí» (4,15). Parece, por tanto, como si el Apóstol hubiera necesitado los ojos de sus cristianos de Galacia para remediar una deficiencia en los suyos. Pero un poco antes san Pablo dice: «A causa de una debilidad de la carne os anuncié el Evangelio la primera vez; y lo que era tentación para vosotros en mi carne, no lo menospreciasteis, ni escupisteis, antes como a un ángel de Dios me acogisteis». Los que propugnan la hipótesis de una enfermedad de los ojos razonan así: san Pablo sufría una oftalmía que causaba repugnancia en quienes lo veían; pero las buenas gentes de Galacia no reaccionaron así al verlo, ni escupieron, en un gesto supersticioso

[15] Una buena síntesis de las hipótesis propuestas, con crítica de las mismas, puede verse en E.-B. Allo, *Seconde Épître aux Corinthiens* (EtB), París ²1956, 313-323.

cuya finalidad era evitar el contagio. Por eso el Apóstol les manifiesta su gratitud.

Algún autor, incluso reciente, ha querido definir esta enfermedad de los ojos no como oftalmía, sino como ceguera progresiva. En apoyo de esta variante en la teoría se aducen las palabras de san Pablo al final de la carta a los Gálatas: «Mirad con qué letras tan grandes os escribo de mi propia mano» (6,11). Esto —dicen— se explicaría muy bien si el Apóstol iba perdiendo la vista; el que ve mal debe trazar unas letras grandes al escribir personalmente. Por otra parte, el origen de esta ceguera —o de la oftalmía— podía remontarse a la que, según el relato de san Lucas en el libro de los Hechos, padeció san Pablo en Damasco, cuando fue deslumbrado por una luz celeste (9,8-9.17-18).

En una u otra forma, la hipótesis de una enfermedad de los ojos está construida sobre una base muy endeble. En primer lugar, la afirmación de que los gálatas estaban dispuestos a arrancarse los ojos y dárselos a san Pablo no autoriza a deducir que éste padecía de la vista. Frases como: «me arrancaría los ojos por ti», «me ha costado un ojo», son comunes en todas las lenguas; y la metáfora que contienen es perfectamente inteligible. Con ella se quiere expresar gráficamente lo que en lenguaje llano, pero con gracejo de estilo, dice nuestro Antonio de Guevara: «Con los amigos hemos de cumplir hasta más no poder, y gastar hasta más no tener». Por otra parte, no parece verosímil que una ceguera progresiva fuese capaz de suscitar repugnancia en los que acogieron a san Pablo. Escribir de propia mano unas líneas o palabras al final de una carta era costumbre común entre los antiguos; y hacerlo con letras grandes era un modo de subrayar lo escrito. Finalmente, relacionar esta hipotética ceguera u oftalmía del Apóstol con su deslumbramiento en el camino de Damasco es pura fantasía; san Lucas dice que de esta ceguera milagrosa quedó curado por imposición de las manos de Ananías.

b) Teoría de la epilepsia o alguna forma de trastorno nervioso

La hipótesis de que la enfermedad de san Pablo era epilepsia fue formulada por primera vez a finales del siglo XVIII por el teólogo protestante K.L. Ziegler, y tras un largo período de olvido fue recogida y desarrollada por M. Krenkel a finales del siglo pasado. El principal punto de partida para esta hipótesis, que durante un tiempo pareció imponerse como definitiva, fueron las palabras de san Pablo en 2 Cor: «Me fue dado... un emisario de Satanás para que me apuñee» (12,7). Aunque no lo digan expresamente, en estas palabras se leyó la idea de que el Apóstol caía al suelo, derribado por ataques de la enfermedad, como sucede en los ataques de epilepsia. Por otra parte, ¿no era motivo suficiente para que los gálatas se sintiesen sobrecogidos y escupiesen al ver a san Pablo en la impresionante situación del que padece ataques de epilepsia? Al mismo tiempo —añaden los defensores de esta teoría—, una enfermedad de este tipo explicaría las visiones que, según su propio testimonio, tuvo el Apóstol; visiones que para estos estudiosos modernos son simples alucinaciones.

Esta teoría se explica en gran parte por el ambiente en que fue presentada: muchas grandes figuras de la historia, religiosas o políticas, eran catalogadas en la categoría de epilépticos. Pero, ya a comienzos del siglo XX, historiadores y médicos que se ocuparon de san Pablo pusieron de manifiesto lo absurdo de la hipótesis de la epilepsia. En primer lugar, por lo que se refiere al argumento tomado de las visiones del Apóstol, hay un hecho que lo desbarata: san Pablo recuerda bien estas visiones —por eso habla de ellas—, mientras en los fuertes ataques de epilepsia la inconsciencia y la amnesia son totales; y de lo que le ha sucedido o ha creído ver en los estados «crepusculares», que preceden y siguen al ataque, el epiléptico sólo guarda un recuerdo muy débil y confuso.

En segundo lugar, como señalaba ya en 1910 el Dr. A. Seeligmüller, profesor de neurología en la Universidad de Halle —y en ello le siguen otros muchos—, unas tres cuartas partes de los epilépticos padecen taras intelectuales y morales que los incapacitan radicalmente para ser guías de hombres. Las notas que se han considerado como típicas de un carácter epiléptico constituyen todo lo opuesto a lo que sabemos con certeza —no por simples expresiones metafóricas de difícil interpretación— del temperamento de san Pablo. El esfuerzo corporal y espiritual que suponen sus viajes misioneros, la fundación y el gobierno de las comunidades; sus mismas cartas, en las que tanto hay que admirar en cuanto a las ideas y la forma de expresarlas; su abnegación, su ternura —no menos admirable que su energía—, su pertinaz perseverancia en la obra emprendida, a pesar de los no menos pertinaces obstáculos; todo esto es inimaginable en un hombre disminuido por el lastre de una dolencia tan grave como la epilepsia.

Finalmente, mientras los partidarios de la hipótesis de la epilepsia dan una importancia excesiva a los puñetazos del emisario de Satanás, silencian casi por completo otra de las expresiones con que san Pablo puede referirse a su enfermedad: la espina en la carne. Esta expresión, por su carácter metafórico, puede ser difícil de interpretar; pero al menos una cosa es clara: que con ella san Pablo alude a algo que le causa dolor; dolor físico en la hipótesis de que se está refiriendo a una enfermedad, dolor moral si en las palabras del Apóstol se ve una alusión a dificultades en su misión, que podían llegar a la persecución mortal. Ahora bien, los accesos de epilepsia no van acompañados de dolor; por tanto, no sería muy adecuado designarlos con la expresión «espina en la carne». Podría replicarse que era el temor a la repetición frecuente del ataque lo que representaba para el Apóstol una espina en la carne; pero esto es una banal escapatoria: si los ataques hubiesen sido frecuentes,

el poder de la inteligencia y la voluntad de san Pablo se habría visto gradualmente mermado; y los escritos que nos ha dejado, junto a los datos de su actividad, nos permiten ver que no fue éste el caso: el Apóstol conserva hasta el final su lucidez de mente y su entereza de alma.

Ante las dificultades que ofrece la teoría de la epilepsia, otros estudiosos han hablado de trastornos psíquicos menores, como crisis de tipo epiléptico, enfermedad de nervios (sin más precisión), estados habituales de angustia, de depresión endógena, de histeria o neurastenia. Desgraciadamente, en las fechas en que se sugirieron estas hipótesis los términos empleados eran demasiado vagos, incluso entre los médicos. Refiriéndose al de neurastenia, el P. Allo escribe acertadamente: «Si este vocablo no designa simplemente la fatiga de nervios, que puede afectar por un tiempo a los trabajadores más robustos —y que no explicaría en absoluto el grave estado de san Pablo—, sino una depresión psíquica continua, que repercutía, además del humor, en el corazón y los músculos, ¿cómo concebir que un hombre expuesto a las rudas fatigas de san Pablo pudiese continuar su apostolado con todos los recursos de su carácter, con la libertad de acción y entrega que no cesó de manifestar, sintiéndose incluso más fuerte que la enfermedad?»[16]. Las mismas razones valen contra todo tipo de hipótesis de trastorno nervioso en san Pablo, hipótesis que en realidad son suavizaciones de la insostenible teoría de la epilepsia. Las palabras del Apóstol que se utilizan para hacer el diagnóstico y lo que sabemos con certeza de su obra y su carácter obligan a rechazarlas. Es ya elocuente la variedad de versiones que se han propuesto.

[16] E.-B. Allo, op. cit., p. 320. Como veremos, el P. Allo supone que san Pablo padecía una enfermedad, pero no psíquica, sino somática.

c) Teoría de las fiebres intermitentes

Un nutrido grupo de estudiosos modernos, entre los que hay médicos, historiadores de la antigüedad y exegetas, cree que la hipótesis de las fiebres es la que mejor se ajustaría a los datos suministrados por san Pablo. En los países ribereños del Mediterráneo era endémica a principios de siglo —cuando el inglés W.M. Alexander propuso esta hipótesis— una malaria que recibe diversos nombres: fiebre de Malta, fiebre napolitana, etc. Esta fiebre causa trastornos de cabeza y otros fuertes dolores, delirios nocturnos, caída del pelo; y finalmente puede acabar en una endocarditis y una neumonía en que el enfermo corre peligro de morir. Por otra parte, «las fiebres palúdicas en general —escribe el P. Allo, que se inclina por esta teoría— eran muy comunes en Anatolia durante la antigüedad, y lo son todavía. Pablo, en las fatigas extremas de sus viajes a través de regiones malsanas, estaba ciertamente expuesto a ellas como cualquier otro, y más que ningún otro. Ahora bien, este mal en alto grado deprimente, y contra el cual no se conocía un remedio adecuado, produce dolores intensos de cabeza, a veces delirio, una depresión profunda; y por fin, en ataques muy agudos del mal, el enfermo puede sentirse en trance de muerte. Los supersticiosos de la antigüedad, tanto entre los paganos como entre los judíos, le asignaban un origen demoníaco y empleaban medios apotropaicos, como la acción de escupir, para evitar el contagio. Al mismo tiempo, la más inveterada de estas fiebres presenta periodos de remisión, en los cuales el enfermo puede trabajar igual que un hombre sano. De ahí que la hipótesis del paludismo dé cuenta sin dificultad de todo lo que san Pablo nos dice respecto a su enfermedad»[17].

[17] E.-B. Allo, op. cit., p. 320-322. Aquí encontrará el lector abundante bibliografía sobre el tema. G. Ricciotti, en la obra citada (nota 14), sugiere otra hipótesis: la de trastornos físicos relacionados con las experiencias místicas. Para ello aduce paralelos de santa Teresa, que nos ha dejado descripciones mucho más explícitas de sus dolencias.

Pero los autores que defienden la hipótesis del paludismo creen también poder señalar el momento aproximado en que san Pablo sintió por primera vez el ataque del mal. Por ser natural de Tarso, en el extremo suroriental de Anatolia, en teoría pudo haber contraído la enfermedad antes de iniciar su actividad misionera. Pero autores como W.M. Ramsay, que estudió en los primeros años del siglo XX los lugares de Anatolia visitados por el Apóstol en sus viajes, creen poder precisar más. El mismo san Pablo escribe en 2 Cor 12,2, inmediatamente antes de nombrar la espina en la carne que le fue dada: «Sé de un hombre en Cristo que, hace catorce años..., fue arrebatado hasta el tercer cielo». La aparición del mal, por tanto, parece haber tenido lugar a escasa distancia de esta visión, de modo que san Pablo vio una relación providencial entre los dos acontecimientos: la espina en la carne, el emisario de Satanás, fue algo de que se sirvió Dios para que el Apóstol no se engriese. Y si la visión tuvo lugar catorce años antes de la fecha en que san Pablo escribió la segunda carta a los Corintios, el año de la visión debió ser el 43 o el 44. Muy poco después, probablemente el año 45, san Pablo emprendía su primer viaje misionero, en el que, acompañado de Bernabé, predicó primero en Chipre y pasó luego a Perge de Panfilia —al sur de Anatolia—, ciudad situada a orillas de un río y en una zona pantanosa, donde abundaba la malaria.

Los dos misioneros viajaban en condiciones penosas. Estas condiciones y lo insalubre del territorio que debían recorrer, con estancias más o menos prolongadas en las ciudades, han hecho suponer a W.M. Ramsay que fue en esta ciudad, Perge de Panfilia, donde san Pablo sintió el primer ataque violento de fiebres palúdicas. Sin duda éste no fue de gran importancia, pues los misioneros pudieron proseguir su viaje; pero san Pablo quedó impresionado y guardó de él un recuerdo profundo, como de un aviso de Dios, que lo dejaba expuesto, a pesar de la grandeza de su misión, a los golpes

de un emisario de Satanás. Y sucesivos ataques de la enfermedad vinieron a renovar y confirmar esta impresión y esta idea.

Hasta aquí la reconstrucción de los hechos según los defensores de la teoría de las fiebres intermitentes, entre los cuales ha pesado mucho la autoridad de W.M. Ramsay, gran conocedor de la geografía y la climatología de Anatolia. El P. Allo termina su exposición de la hipótesis con una cita de san Jerónimo, un pasaje de la preciosa carta a santa Paula, consolándola en la muerte de su hija Bresila. Dice el exegeta de Belén:

> «Dios es bueno, y todo lo que hace el bueno ha de ser forzosamente bueno. Se impone a una mujer la pérdida del marido. Lloro la desgracia; pero, ya que así lo ha querido el Señor, la llevaré con igualdad de ánimo. A otra le es arrebatado el hijo único. Duro golpe ciertamente; pero es llevadero, pues lo ha quitado quien lo había dado. Si quedase ciego, me consolaría con que me leyesen mis amigos. Si mis oídos, sordos, se niegan también a oír, tendré menos ocasión de pecar y no pensaré más que en el Señor. Me amenaza, además de esto, la dura pobreza, el frío, la enfermedad, la desnudez, entonces esperaré la muerte, que pone término a todo, y tendré por breve un mal al que ha de seguir un fin mejor. Consideremos qué dice aquel salmo que consta de enseñanzas morales: 'Justo eres, Señor, y recto tu juicio' (118,137). Esto sólo puede decirlo el que, en todo lo que padece, engrandece a Dios y, creyendo que lo tiene todo merecido, se gloría en las adversidades de la clemencia divina... También el Apóstol sufre algo que no quisiera y por ello ruega tres veces al Señor. Pero se le responde: 'Te basta mi gracia' (2 Cor 12,7). Y para abatir la soberbia que pudiera venirle de las revelaciones recibidas se le dio una especie de amonestador de su flaqueza humana, de igual modo que a los generales en su entrada triunfal se les ponía, detrás del carro de

triunfo, un compañero que, a cada aclamación de los ciudadanos, les repetía: 'Recuerda que eres hombre'» (*Epist*. 39,2).

¿Qué debemos decir de esta hipótesis de las fiebres intermitentes como diagnóstico de la enfermedad que padecía san Pablo? En primer lugar, reconocer que es la teoría más verosímil por no afectar directamente a las facultades anímicas del Apóstol: en ella sería perfectamente posible la obra material y espiritual realizada por san Pablo, lo que sabemos del rudo esfuerzo físico que supone su incansable acción misionera y lo que de logro del espíritu representan las cartas que nos ha legado; éstas, aunque no sean tratados extensos ni exposiciones completas de teología cristiana, por lo que son en sí y por lo que esconden pueden muy bien causar asombro y hablan claramente de sus dotes excepcionales de apóstol, pastor de almas y pensador que quiere adentrarse en el misterio de Cristo. El que este hombre fuese capaz de realizar este trabajo de misionero y teólogo mientras padecía una tenaz enfermedad incrementa enormemente nuestra admiración.

Sin embargo, también la hipótesis de una dolencia no psíquica como las fiebres tropieza con muy graves dificultades. No negamos la posibilidad de que el Apóstol se viera alguna vez atacado por una dolencia de este u otro tipo; lo que deseamos afirmar con entera claridad es que los textos del propio san Pablo que han servido de punto de partida para reconstruir en él una enfermedad crónica, incluso mortal, no han de interpretarse necesariamente en este sentido; admiten otra interpretación. Tras la cita de san Jerónimo es claro que no decimos esto para librar a san Pablo de una nota que podría mermar su grandeza humana y religiosa, su prestigio de apóstol o su santidad, y con ello la admiración entusiasta que ha suscitado siempre en el pueblo cristiano. Simplemente, repetimos, incluso esta hipótesis de las fiebres no es la única ni la mejor manera de entender lo que el Apóstol describe

con un lenguaje hecho totalmente de imágenes y metáforas: la espina en la carne, el emisario de Satanás, las fieras en Éfeso. Y así no es de extrañar que, en tiempos recientes, otros exegetas, especialmente católicos, hayan interpretado estos pasajes de san Pablo en otra dirección. Pero esto merece un estudio especial, que al mismo tiempo nos revelará un rincón nuevo del alma de san Pablo en cuanto pastor de almas.

Capítulo VIII
SAN PABLO, PASTOR DE ALMAS

En lo que es quizá la mejor síntesis sobre la persona y la obra de san Pablo debida a un autor reciente, el exegeta católico J. Cambier se muestra muy cauteloso respecto a la cuestión de si en 2 Cor 12,7 el Apóstol habla de su salud[18]. Ya sobre el otro pasaje de sus cartas en que se ha leído una alusión a una enfermedad, Ga 4,13-15, recomienda sobriedad. Las expresiones —dice— que utiliza aquí san Pablo, «debilidad de la carne», «no escupisteis» —aun en el caso de que esta última se entienda en sentido propio y no en el figurado, que parece debe preferirse—, no autorizan la hipótesis de que el Apóstol padecía trastornos graves como epilepsia, reúma, oftalmia, etc. Sólo podemos afirmar que, cuando visitó Galacia por primera vez, san Pablo estuvo gravemente enfermo.

En 2 Cor 12,5-10 —continúa J. Cambier—, san Pablo habla de sus «debilidades» (*asthéneia*) o limitaciones humanas, a las que califica de espina o aguijón en su carne y obra de un ángel de Satanás que lo golpea. Es muy posible que con estas expresiones el Apóstol se refiera a todos los obstáculos que Satán opone a su acción apostólica; así las entendía ya san Juan Crisóstomo y las entienden algunos exegetas modernos. Entre estos obstáculos

[18] J. Cambier, «Paul», 308s.

podía contarse también una enfermedad; y entonces 2 Cor 12,7 contendría una alusión implícita a la enfermedad mencionada en la carta a los Gálatas. Pero afirmar más y, por ejemplo, relacionar estas debilidades físicas de san Pablo con los fenómenos carismáticos excepcionales de que habla en el mismo contexto, y a causa de ello hacerlas comenzar en los primeros años de su vida apostólica, parece una de esas hipótesis que permiten rellenar una biografía de hombres ilustres sobre los que la historia propiamente dicha nos ofrece muy escasa información. San Pablo es un hombre de contrastes y de antítesis. Se puede admitir que posee un temperamento violento, incluso excesivo; pero no hay razón para hacer depender estos contrastes de carácter y de sentimientos de una constitución física deficiente o de un temperamento nervioso poco equilibrado. Las realizaciones de su apostolado y, más aún, el equilibrio y el espíritu práctico que testimonian sus escritos nos orientan hacia otras explicaciones.

Siguiendo esta juiciosa apreciación de J. Cambier vamos a ver cómo las expresiones de la segunda carta a los Corintios, que han servido de base para reconstruir una enfermedad crónica de san Pablo, se entienden mucho mejor como alusión a las dificultades que debió superar, incesantemente, en su actividad de apóstol y pastor de almas. Estas expresiones son tres: debilidad, espina en la carne y ángel de Satanás. Respecto a cada una de ellas interesa saber, no sólo qué puede significar, sino también qué significa en el marco de la apología de su acción apostólica y pastoral que san Pablo hace en los cuatro últimos capítulos de la segunda carta a los Corintios.

1. La debilidad

En 2 Cor 11-13 encontramos juntos el sustantivo *asthéneia*, el adjetivo *asthenés* y el verbo *astheneín*, que la Vulgata traduce por *infirmitas*, *infirmas* e *infirmor*. Esta traducción latina, que se ajusta a

la etimología de las palabras griegas, puede dar la impresión de que sus equivalentes castellanos son «enfermedad», «enfermo» y «estar enfermo o enfermar». Pero en realidad los términos griegos son más genéricos: designan una debilidad o fragilidad cualquiera, corporal o espiritual, provocada por agentes físicos, como una dolencia, o personales, como determinados hombres o Satanás. Será el contexto lo que en cada caso ayudará a decidir el tipo concreto de debilidad aludido.

En el Nuevo Testamento hay casos en que el sustantivo *asthéneia* designa claramente una dolencia corporal, de modo que entonces «debilidad» equivale a enfermedad. Pero son muchos también los casos en que el término hace referencia a la debilidad o limitación en que se halla el hombre, bien por su propia condición, bien por obra de otros hombres. Este es el caso que aquí nos interesa, porque es el sentido que mejor encaja en varios pasajes de los capítulos finales de la segunda carta a los Corintios: una debilidad cuyo origen está en la acción hostil de otros hombres; podemos decir que en estos casos debilidad es sinónimo de persecución, en cualquiera de sus formas.

a) El c.11 de la carta a los Hebreos contiene una extensa enumeración de personajes de la Historia Santa que fueron modelos en la fe, y como ejemplos de fe perseverante en la prueba los presenta el autor. El largo párrafo final de la lista —de claro estilo oratorio— comienza así:

> «Y ¿a qué seguir diciendo? Porque me faltaría tiempo si me pongo a discurrir acerca de Gedeón, Barac, Sansón, Jefté, David y Samuel y los profetas, los cuales por la fe conquistaron reinos, obraron justicia, alcanzaron promesas, taparon bocas de leones, extinguieron la violencia del fuego, escaparon al filo de la espada, recibieron fuerza para superar la debilidad (*astheneías*),

se hicieron fuertes en la guerra, abatieron campamentos de extranjeros» (Hb 11,32-34).

La carta a los Hebreos es un sermón de alto vuelo; el autor sabe manejar la retórica para ponerla al servicio de su tarea pastoral, que en este caso concreto es robustecer la fe de sus destinatarios para que no flaquee en la prueba que están padeciendo. Muy acordes con este tipo de predicación son las frases en que se describen las obras realizadas por los antepasados en la fe, los grandes hombres de la historia del pueblo de Dios: conquistaron reinos..., abatieron campamentos de extranjeros. De estas frases, aquí nos interesa especialmente la que dice: «recibieron fuerza (por la fe) para superar la debilidad». Entre los personajes mencionados al comienzo del párrafo, al que mejor parece aplicarse esta frase es Sansón. Reducido a la debilidad e impotencia por los filisteos —que se sirven de su esposa Dalila—, Dios le da fuerza para infligirles un último castigo (Jc 16,4-31). En este caso, el texto de Hebreos no puede traducirse: «fueron robustecidos en la enfermedad». La debilidad que padece Sansón es obra de los hombres, resultado de una persecución de los filisteos, no una dolencia física; la ceguera a que se ve reducido no es consecuencia de una enfermedad, sino obra de los filisteos, lo mismo que la doble cadena con que se ve atado. En esta situación, el libro de los Jueces pone en sus labios esta oración: «Señor, acuérdate de mí; devuélveme la fuerza sólo por esta vez, para que ahora me vengue de los filisteos por mis dos ojos» (16,28). Y el escarnecido y debilitado Sansón agarró las dos columnas centrales que sostenían el templo del dios Dagón y, haciendo fuerza sobre ellas, las sacudió con tal violencia, que el edificio se hundió causando la muerte de los filisteos congregados en él para la fiesta. Resumiendo estos hechos en una breve frase, el autor de la carta a los Hebreos dice: por la fe, Sansón recibió fuerza para superar la debilidad a que lo

había reducido la persecución de los filisteos; o lo que es lo mismo, para superar esta persecución[19].

b) Viniendo ahora a la segunda carta a los Corintios, en el contexto de lo que se ha considerado como alusión de san Pablo a una enfermedad crónica suya hay dos pasajes en que, a nuestro juicio, la palabra «debilidad» tiene el mismo sentido: persecución, o resultado de una persecución, que naturalmente es obra de hombres, no de agentes físicos como la dolencia corporal o psíquica. El primero dice:

> «Si es preciso gloriarse, me gloriaré en lo que es de mi debilidad. El Dios y Padre del Señor Jesús, que es digno de bendición por todos los siglos, sabe que no miento. En Damasco, el jefe regional puesto por el rey Aretas tenía distribuidos guardias en la ciudad de los damascenos con el objeto de prenderme, y por una ventana fui descolgado muro abajo en una espuerta, y escapé de sus manos» (2 Cor 11,30-33).

En los versículos precedentes (desde el 24), san Pablo ha hecho una dramática enumeración de los trabajos que le ha supuesto su acción apostólica y pastoral. Parte de estos trabajos son obra de agentes físicos: «tres veces naufragué, un día y una noche pasé sobre el abismo del mar... » Pero otros son obra de los hombres, de hombres que obstaculizan su misión: «cinco veces recibí de los

[19] Lo mismo diríamos en la hipótesis de que la frase aludiese a la persecución que sufrieron los profetas en general: Dios les dio fuerza para superarla, no les libró de ella. Sansón muere en su última acción contra los filisteos, que no obstante es un triunfo, no una derrota. En la hipótesis de que el autor de Hebreos quisiera aludir también a David, pequeño y débil ante Goliat, al menos sería cierto que no hablaba de enfermedad. Interesa destacar que la frase «recibieron fuerza para superar la debilidad (= persecución)» viene a continuación de otra que habla claramente de una acción hostil de los hombres: «escaparon al filo de la espada».

judíos cuarenta azotes menos uno, tres veces fui azotado con varas...; peligros de los de mi raza, peligros de los gentiles, peligros entre los falsos hermanos».

Tras esta enumeración, la alusión de san Pablo a su debilidad en el v.30 es clara al menos en un sentido: no hace referencia a una enfermedad, pues en los versículos anteriores, que parecen contener una lista exhaustiva de las contrariedades que ha debido superar en su misión de apóstol y pastor, no leemos la menor alusión, ni siquiera implícita, a ningún tipo de enfermedad. Pero es quizá más significativo aún otro dato, a saber: tras afirmar que sólo quiere gloriarse de su debilidad, lo que a continuación ofrece como ejemplo de esa debilidad es un breve relato de la persecución que padeció en Damasco, y de la que escapó por el poco honroso procedimiento de ser descolgado por la muralla en una espuerta. Aquí, por tanto, el Apóstol viene a decir que de lo único que se gloría es de las persecuciones padecidas, persecuciones que, humanamente hablando, parecían reducirlo a la impotencia. El paralelo de estas palabras de san Pablo con las de la carta a los Hebreos que hemos citado y comentado es perfecto: en ambos casos, debilidad es sinónimo de persecución, que puede presentar diversos grados de gravedad, pero su fin es siempre el mismo; en el caso de san Pablo, poner trabas a su acción misionera, y a ser posible anularla.

c) En la misma línea se halla el segundo pasaje de la segunda carta a los Corintios en que san Pablo habla de que se gloría en su debilidad. He aquí las palabras mismas del Apóstol:

> «Con sumo gusto, pues, me gloriaré en mis debilidades, para que habite en mí la fuerza de Cristo. Por lo cual me complazco en las debilidades, en las afrentas, en las estrechuras, en las persecuciones, en los aprietos (padecidos) por Cristo» (2 Cor 12,9s).

Antes de comentar estos versículos conviene recordar que vienen a continuación de los que, según buen número de estudiosos modernos, hablan de una enfermedad permanente de san Pablo. Recordémoslos:

> «Y a causa de la sublimidad de las revelaciones, para que no me levante sobre mí, me ha sido dada una espina en la carne, un ángel de Satanás para que me golpee a puñetazos, a fin de que no me levante sobre mí. Sobre esto tres veces rogué al Señor que se alejase de mí. Y me ha dicho: 'Te basta mi gracia, porque la fuerza culmina en la debilidad'» (2 Cor 12,7s).

Es evidente, por tanto, que cuando, tras esta referencia autobiográfica mediante expresiones figuradas —nosotros las habríamos preferido más técnicas y explícitas—, san Pablo habla de gloriarse únicamente en sus debilidades, con la palabra «debilidades» alude a lo mismo que designa con las expresiones «espina en la carne» y «ángel de Satanás». Ahora bien, tras decir que se gloría únicamente en sus debilidades, añade un párrafo en que en cierto modo especifica cuáles son esas debilidades: «Me complazco —dice— en mis debilidades, en las afrentas, en las estrechuras, en las persecuciones, en los aprietos (padecidos) por Cristo». Dos son las posibles interpretaciones de este párrafo: 1) en él, la primera palabra de la lista, «debilidades», es un término genérico que engloba todo lo que sigue (afrentas, persecuciones, etcétera), de modo que las palabras que añade no hacen más que especificar las diversas formas de debilidad padecida; 2) el término «debilidades» es simplemente un sinónimo de los que siguen, que en última instancia designan formas diversas que pueden adoptar la persecución.

Creemos, por tanto, poder afirmar con una muy fuerte dosis de seguridad: en los últimos capítulos de la segunda carta a los Corintios, «debilidad» designa la (aparente) impotencia a que se ve

reducido san Pablo por obra de los que pretenden entorpecer su obra misionera o pastoral. Y viendo las cosas, no desde la perspectiva del Apóstol, sino de sus adversarios, «debilidad» es sinónimo de persecución, acción hostil en cualquiera de sus manifestaciones. Así, las palabras finales del v.10 resultan en cierto modo de una total diafanidad: «Porque, cuando soy débil, entonces soy fuerte». Estas palabras dicen algo muy semejante a lo que la carta a los Hebreos dice de Sansón reducido a la impotencia por los filisteos: en su extrema debilidad, ciego y atado con una doble cadena de bronce, vino a ser más poderoso que antes; el texto sagrado dice que entonces mató más filisteos que en sus acciones anteriores. En la debilidad, creada por los hombres, Dios actúa de forma maravillosa; en esa debilidad se manifiesta grandioso el poder de Dios. De modo semejante, en la vida débil, perseguida, de los profetas, Dios hizo una prodigiosa exhibición de su poder. Porque en la acción y en la vida de estos hombres, como en la de san Pablo, quien verdaderamente actuaba era Dios; y en Dios no puede concebirse debilidad.

2. La espina en la carne

Vengamos ahora a la segunda expresión con la que se ha pretendido que san Pablo aludía a una enfermedad suya no ocasional, sino persistente: la espina en la carne (2 Cor 12,7). La palabra *skólops*, que suele traducirse por «espina» o «aguijón», alude —se dice— al carácter doloroso de la enfermedad que padecía el Apóstol. Como, por otra parte, san Pablo puntualiza que se trata de una espina «en la carne», la referencia a una enfermedad en sentido propio parece innegable. A esto replicamos, en primer lugar: tanto en la segunda carta a los Corintios como en la dirigida a los Gálatas, san Pablo utiliza al menos algunas expresiones figuradas;

por ejemplo: que los gálatas estuvieran dispuestos a arrancarse los ojos para dárselos es sencillamente un modo muy común en todas las lenguas de expresar el cariño y el desvelo por una persona; las gentes de Galacia prestaron una entrañable acogida a san Pablo en su primera visita. Hablando de cómo Dios cuidó cariñosamente de su pueblo escogido, el libro del Deuteronomio dice: «Lo guardó como a la niña de sus ojos» (32,10).

Incluso en el caso de que la expresión «espina en la carne» debiera entenderse como alusión a una enfermedad, se trataría de una expresión figurada. Pero ¿no tendremos en ella otra manera de aludir a la debilidad del Apóstol, a la persecución tenaz que lo acompañó en su acción misionera y pastoral? Recordemos, en primer lugar, que en la larga enumeración de obstáculos, tribulaciones y adversidades que ofrece en el c.11 de la carta, san Pablo no menciona enfermedad de ningún género, sino sólo dos clases de dificultades: las que le han venido de los hombres —cinco veces azotado, tres apaleado, etc.— y las que le han creado las fuerzas de la naturaleza —naufragios, peligros de ríos, etc.—. Especial interés tiene aquí la alusión a la hostilidad o persecución por parte de sus hermanos de raza, los judíos, y de los falsos hermanos, que pudieran ser los mismos. Por el libro de los Hechos de los Apóstoles sabemos que esta hostilidad lo acompaña desde el primer viaje misionero, pero se recrudece en el segundo y el tercero; y al regreso de éste, en Jerusalén, se ve enfrentado con un intento de linchamiento, justificado en el celo por la causa de Dios, y luego con un largo proceso, que no terminó en muerte por la política —tolerante o egoísta— de los procuradores Félix y Festo, y porque al final el Apóstol, ante el peligro que parecía acentuarse, apeló al César y fue enviado a Roma.

Humanamente hablando, esta oposición a san Pablo por parte de sus hermanos de raza habría sido motivo suficiente para que claudicase, abandonando la misión entre los gentiles que le había encomendado el mismo Cristo. Porque él, como proclama con

energía no disimulada en el encabezamiento de la carta a los Gálatas, es apóstol «no de parte de hombres ni por obra de hombre, sino de Jesucristo y de Dios Padre». Pero en eso había consistido precisamente su conversión: en paso de celoso judío y fariseo, que por celo perseguía a la Iglesia de Cristo, a heraldo de ese mismo Jesús entre judíos y gentiles. En esta situación, la tenaz oposición de los judíos podía muy bien ser designada como una espina o un aguijón en la carne. Para verlo bastará conocer el sentido de esta expresión y de otras equivalentes en la Sagrada Escritura.

A veces, en efecto, el motivo de que las palabras de san Pablo no resulten claras para nosotros hoy, e incluso se presten a una interpretación descaminada, es el siguiente: el Apóstol no crea el lenguaje que emplea; aunque no lo diga, las imágenes o metáforas que utiliza no son creación suya: están tomadas de la tradición judía, de los escritos del Antiguo Testamento en primer lugar, y de lo que era la tradición viva de su tiempo, que nos es conocida por otros escritos judíos. A continuación ofreceremos unos ejemplos de expresiones idénticas o muy semejantes a «espina en la carne», tomadas del Antiguo Testamento.

En el libro de los Números, cuando los israelitas se hallan en los llanos de Moab, frente al Jordán, que los separa de la tierra prometida, Moisés dice al pueblo de parte de Dios:

> «Cuando hayáis pasado el Jordán para entrar en la tierra de Canaán, arrojad de delante de vosotros a todos los habitantes de la tierra, y destruid todas sus esculturas y todas sus imágenes fundidas, y devastad todos sus santuarios de los altos... Si no arrojáis de delante de vosotros a los habitantes de la tierra, los que de ellos dejéis en medio de vosotros serán como espinas en vuestros ojos y aguijón en vuestros flancos, y os hostilizarán en la tierra que vais a habitar, y yo mismo os trataré a vosotros como había resuelto tratarlos a ellos» (Nm 33,50-56).

La idea que con las imágenes de las espinas en los ojos y el aguijón en los flancos se quiere expresar aquí es la siguiente: los cananeos idólatras que los israelitas dejasen en la tierra que Dios les iba a entregar serían una ocasión de tropiezo —como confirmarían los hechos posteriores—, que los haría caer en la idolatría —en parte, quizá, por acción violenta, persecutoria—, y de este modo atraerían sobre ellos el castigo divino. Con imágenes en parte idénticas y en parte muy semejantes, en su discurso de despedida, Josué dice lo mismo al pueblo:

> «Tened gran cuidado de vosotros mismos, amando al Señor, vuestro Dios. Porque si os apartáis de él y os ligáis con los restos de esas gentes que han quedado entre vosotros, si contraéis matrimonio con ellas, mezclándoos con ellas y mezclándose ellas con vosotros, sabed bien que el Señor, vuestro Dios, no seguirá arrojándolos delante de vosotros, sino que serán para vosotros un lazo y una trampa, aguijón en vuestros costados y espinas en vuestros ojos, hasta que desaparezcáis de sobre esta excelente tierra que os ha dado el Señor, vuestro Dios» (Jos 23,11-13).

Finalmente, en un oráculo contra Sidón —ciudad y pequeño reino de la costa fenicia—, dentro del libro de Ezequiel, leemos este pasaje en que reaparecen las imágenes de la espina y el aguijón:

> «Me fue dirigida la palabra del Señor, diciendo: Hijo de hombre, vuélvete de cara a Sidón y profetiza contra ella. Di: Así habla el Señor: Heme aquí contra ti, Sidón. Yo seré glorificado en medio de ti; y sabrán que yo soy el Señor, cuando la juzgue y manifieste en ella mi santidad. Mandaré a ella la peste, y la sangre a sus calles, y caerán en ella muertos a espada, y sabrán que yo soy el Señor. Y Sidón ya no será para la casa de Israel un

aguijón punzante, un espino desgarrador en medio de cuantos la rodean y la aborrecen» (Ez 28,20-24).

En estos tres textos bíblicos, la espina y el aguijón en los ojos y en los costados —sinónimos de «en la carne»— son expresiones figuradas que designan una situación dolorosa provocada por agentes humanos, no físicos como la enfermedad. A este respecto es interesante el texto de la versión aramea, el Targum, del pasaje de Ezequiel. Como hace con mucha frecuencia, la versión aramea explicita aquí el sentido de las imágenes que contiene el original hebreo, y dice: «No habrá ya para la casa de Israel rey que os haga daño, ni dominador poderoso que os oprima». El aguijón en los costados y las espinas en los ojos designan personas que hostilizan, que persiguen.

Sobre todo a la luz de lo que hemos dicho sobre el sentido de la palabra «debilidad» en los capítulos finales de la segunda carta a los Corintios, el significado más espontáneo de la expresión «espina en la carne» resulta claro: con ella san Pablo alude también a la hostilidad de que fue objeto en su acción misionera y pastoral; y sin duda primordialmente por parte de sus hermanos de raza. De este modo es mucho más comprensible que el Apóstol pidiese a Dios tres veces que lo librase de esta espina: al hacerlo, no pedía verse libre de una persecución, sino del dolor que le causaba, de un lado, el ver la obstinada cerrazón de los de su linaje al Evangelio de Jesucristo; de ello habla claramente en la carta a los Romanos: «Hermanos, la inclinación de mi corazón y mi oración a Dios es a favor de ellos (= los judíos no creyentes en Cristo) para su salvación» (10,1); y, por otro, el hecho de que esta hostilidad al Apóstol y a los judíos que acogían el Evangelio podía hacer que éstos flaqueasen en su fe. Se trata así de una espina en su carne de pastor de almas, constituido tal no por obra de hombres, sino de Jesucristo y de Dios Padre. De ahí que, en realidad, la oración de san Pablo

pidiendo a Dios que alejase de él esta espina no era una oración en provecho propio, sino del mismo Dios, pues aquella espina era un obstáculo para la obra de Dios, realizada por medio del Apóstol.

3. El ángel de Satanás

En cuanto a la expresión «ángel de Satanás», es cierto que con ella podía designarse una enfermedad. En el libro de Job, Satán, para poner a prueba la virtud del protagonista, no sólo le destruye la casa y la hacienda, sino hiere su cuerpo con una humillante enfermedad. Pero en los escritos judíos son llamados también agentes de Satán —o de Belial— todos los hombres que persiguen a los justos. Baste recordar los textos de Qumrán, en que esta idea y este modo de hablar aparecen con insistente frecuencia.

De ahí que, para decidir el sentido que la expresión tiene en 2 Cor 12,7 sea preciso atender al contexto; y eso es lo que hacemos a continuación. En primer lugar, dentro del capítulo precedente, san Pablo habla explícita o implícitamente de la acción maligna de Satanás en la comunidad de Corinto; y como san Pablo es el pastor de esta grey, los ataques contra la grey van dirigidos también contra el pastor, que por eso reacciona con tanta energía. Al comienzo del c.11 dice:

> «Porque estoy celoso de vosotros con celos de Dios, pues os desposé con un solo varón, para presentaros como casta virgen a Cristo. Pero temo no sea que, como la serpiente sedujo a Eva con su astucia, sean estragadas vuestras inteligencias, perdida la lealtad y santidad que debéis a Cristo» (2 Cor 11,2s).

En la comunidad de Corinto han aparecido unos, llamados irónicamente por san Pablo «superapóstoles», que están a punto de

hacer que se separe de Cristo, con quien el Apóstol la había desposado. Esta acción —dice— sería semejante a la de la serpiente, es decir, de Satanás, que se interpuso entre Dios y Eva y rompió la armonía de la amistad primera. Pero es interesante señalar que, al decir esto, san Pablo no habla en un tono aséptico, como de un simple cronista que da testimonio de unos hechos, sino con el calor de quien se siente herido en los que son sus hijos y a los que ama con celos de Dios. En otras palabras: san Pablo habla aquí con el ardor y la ternura —ésta, tan delicada que hasta puede parecer violenta— que le exige su condición de apóstol y pastor de la comunidad.

Unos versículos más adelante leemos una descripción más explícita de los falsos apóstoles, que quieren arrancar a Cristo el rebaño que él le ha ganado y pastorea. En el mismo tono de ira dolorida escribe:

> «Lo que hago lo seguiré haciendo, para cortar de raíz todo pretexto a los que buscan pretextos, con el objeto de aparecer iguales a nosotros en aquello de que blasonan. Porque estos tales son seudoapóstoles, obreros tramposos, que se transfiguran en apóstoles de Cristo. Y no es de maravillar, pues el mismo Satanás se transfigura en ángel de luz. No es mucho, pues, que también sus ministros se transfiguren cual ministros de la justicia, cuyo remate será conforme a sus obras» (2 Cor 11,12-15).

Estos falsos apóstoles, que se han presentado en Corinto como enviados de Cristo, son en realidad servidores de Satanás; al destruir la obra de san Pablo, destruyen la obra de Cristo. Pero esto no había ocurrido sólo en Corinto. El libro de los Hechos de los Apóstoles describe las dificultades que san Pablo debe superar para no interrumpir su acción misionera; en sus cartas asistimos a la lucha que en ocasiones debió sostener como pastor de las comunidades creadas. Es cierto que en los dos pasajes de 2 Cor que hemos

citado no aparece la expresión «ángel de Satanás», pero sí leemos expresiones sinónimas, y con la ventaja de que en ellas es claro el contenido: con este lenguaje figurado, san Pablo habla de adversarios personales, no físicos como la enfermedad.

Pero hay otro dato importante, que nos empuja en la misma dirección. La expresión «ángel de Satanás» se halla dentro de una frase que dice: «Me ha sido dado... un ángel de Satanás para que me golpee a puñetazos». El verbo griego que traducimos por «golpear a puñetazos», *kolaphízein*, sólo es utilizado por san Pablo en otra ocasión, en 1 Cor 4,11. El contexto en que se halla puede darnos nueva luz aquí. Dice:

> «Porque pienso que Dios a nosotros los apóstoles nos exhibió como los últimos, como condenados a muerte, pues fuimos puestos como espectáculo al mundo, tanto a los ángeles como a los hombres. Nosotros, necios por causa de Cristo; vosotros, sensatos en Cristo; nosotros, débiles; vosotros, fuertes; vosotros, en gloria; nosotros, sin honor. Hasta la hora presente pasamos hambre, y padecemos sed, y andamos desnudos, y somos golpeados a puñetazos (*kolaphizómetha*), y en ninguna parte hallamos seguridad… Ultrajados, respondemos con bendiciones; perseguidos, aguantamos; difamados, rogamos; como basura del mundo hemos venido a ser, desperdicio de todos hasta ahora» (1 Cor 4,9-13).

En este texto podría discutirse si el verbo «golpear a puñetazos» designa persecuciones, que necesariamente son obra de hombres, o adversidades semejantes al hambre y la desnudez, que pueden no venir de los hombres. Pero una cosa es cierta: el verbo no designa aquí una enfermedad, y menos una dolencia crónica de tipo epiléptico. Los golpeados a puñetazos son todos los apóstoles, no sólo san Pablo. Con un verbo muy gráfico, el Apóstol alude a las

contrariedades que han llenado su vida, y de modo preferente —si no exclusivo— a las que han sido obra directa de los hombres, como los ultrajes y las persecuciones de que habla a continuación.

A la luz de estos textos, en que tenemos expresiones idénticas o sinónimas a la de «ángel de Satanás que me golpea a puñetazos», podemos concluir sin que —a nuestro juicio— se nos acuse de montar la exégesis sobre la imaginación: en un lenguaje típicamente judío, san Pablo se refiere a las dificultades con que se enfrentó en su acción misionera y pastoral. Por tanto, «ángel de Satanás» es una expresión sinónima de «espina en la carne» y «debilidad». Los estudiosos modernos no se ponen de acuerdo sobre quiénes eran los adversarios de los que san Pablo se defiende en la segunda carta a los Corintios, y se defendía ya en la primera. Esta falta de acuerdo no debe extrañar: para decidir la cuestión sólo poseemos las cartas, no una introducción en que el propio Apóstol nos informe sobre las circunstancias en que fue escrita; los destinatarios, la comunidad de Corinto, no necesitaban semejantes aclaraciones: conocían muy bien los hechos por estar viviéndolos.

Sin embargo, hay un hecho al que quizá se ha prestado escasa atención: la posibilidad de que parte de los adversarios de san Pablo en Corinto fuesen judíos que no habían acogido el Evangelio, que se oponían a él. Porque, en un principio, parece que el Apóstol abrigó la esperanza de que fuese posible un judaísmo cristiano, o un cristianismo que en realidad se identificase con un judaísmo creyente en Jesús de Nazaret, Señor y Mesías. Pero sus esperanzas se vieron frustradas: la mayoría de los judíos, fieles a las autoridades religiosas de Jerusalén, rechazó a la Iglesia, como éstas habían hecho con Jesús. De ahí la hostilidad de los jefes religiosos del judaísmo, en Jerusalén y en las comunidades judías de la Diáspora, contra el que, según ellos, minaba con su predicación la esencia misma de la religión judía. De ahí también que la hostilidad de las autoridades judías no fuese dirigida contra los cristianos en

general, sino sólo —o casi sólo— contra los cristianos de origen judío: sólo en ellos se podía hablar de apostasía del judaísmo desde el punto de vista de la suprema autoridad religiosa, guardiana de la ortodoxia judía. Algunos autores modernos suponen incluso que, tras el primer viaje misionero de san Pablo, las autoridades judías de Jerusalén alertaron a los jefes de las comunidades judías de las ciudades de Asia Menor y Grecia; de ahí que el Apóstol encontrase más oposición y hostilidad durante los viajes segundo y tercero, como vemos sobre todo por sus cartas a los Gálatas, a los Corintios y a los Filipenses. En ellas, el pastor de almas que hay en san Pablo manifiesta, a veces con ímpetu incontenible, su solicitud por todas las Iglesias.

4. El discípulo y el Maestro

Lo expuesto hasta aquí no ha servido sólo para eliminar una lectura extraña de 2 Cor 12,7 —y su contexto—: la que pretende encontrar aquí una alusión a una enfermedad grave y permanente de san Pablo. Tiene mucha más importancia el hecho de que las consideraciones precedentes nos permiten vislumbrar un poco de la grandeza que se esconde en el alma del Apóstol como pastor. Así ha podido verse ya a la luz de cuanto hemos dicho; pero lo vemos con más claridad al leer ahora unas conocidas palabras suyas, que forman parte también de su apología en la sección final de la segunda carta a los Corintios. La lista de trabajos y tribulaciones de su vida apostólica termina con esta descripción de su solicitud de pastor:

> «Fuera de otras cosas, las atenciones de cada día que me asaltan, la ansiosa solicitud por todas las Iglesias. ¿Quién es perseguido, que yo no sea perseguido? ¿Quién es hecho tropezar, que yo no me abrase?» (2 Cor 11,28s).

Nos hemos permitido traducir este texto teniendo en cuenta lo que hemos dicho sobre el significado del sustantivo «debilidad» y del verbo «ser débil». Sólo así, a nuestro juicio, adquieren sentido las palabras del Apóstol. Hemos dicho, en efecto, que «debilidad» es aquí sinónimo de «persecución», y «ser débil» sinónimo de «ser perseguido», o «padecer persecución». Por otra parte, el verbo «escandalizar» propiamente significa poner a alguien un tropiezo que le hace caer, hacer algo —por ejemplo, perseguirlo o moverlo con palabras— que lo lleve a abandonar la fe que había abrazado.

Con estas aclaraciones previas no es difícil entender qué quiere decir san Pablo en el pasaje citado. Como último de sus trabajos enumera su solicitud angustiada por todas las Iglesias, por todas las comunidades que ha fundado. Y como explicación del motivo por el que esta solicitud de pastor es en él un tormento constante —una espina en la carne— añade dos frases interrogativas de una fuerte expresividad, que vienen a decir: cuando alguno de sus hijos, de las ovejas que debe pastorear, se ve sometida a cualquier forma de persecución, san Pablo es perseguido en él; y cuando alguno de ellos llega a caer, presionado por la hostilidad, el Apóstol se abrasa, arde en una santa ira que es la más alta manifestación de la caridad que debe animar a un pastor de almas.

Esta maravillosa solidaridad de san Pablo con los que forman sus comunidades explica también algo que, sobre todo en la carta a los Gálatas y en la segunda a los Corintios, puede parecer intransigencia o actitud dominadora. Desgraciadamente, los puntos oscuros que presenta todavía —y sin duda presentará siempre— esta carta a los Corintios impiden que apreciemos con valoración justa los hechos y la reacción de san Pablo. No obstante, hay algo que parece fuera de toda duda: la energía de los alegatos del Apóstol, el tono exaltado de su defensa y las expresiones fuertes que utiliza parecen plenamente justificados. San Pablo no está defendiendo su persona, su prestigio o su peculiar concepción de la obra misionera

o pastoral. Lo que defiende es la fidelidad de sus comunidades, y de todos los miembros que las forman, a Jesucristo. Y esto lo hace porque de otro modo perderán la inmensa riqueza que representa la fe en Cristo. Podemos decir, por tanto: san Pablo se defiende con energía de ladrones que quieren robarle no a él, sino a sus fieles de Galacia o Corinto.

Terminamos con una última puntualización. Al final de su apología, san Pablo dice: «Cristo fue crucificado a causa de la debilidad, pero vive en virtud del poder de Dios. Ciertamente nosotros somos débiles en él, pero viviremos con él en virtud del poder de Dios para con vosotros» (2 Cor 13,4). El Apóstol de los gentiles —comenta Dom Andriessen— ha hecho la experiencia de que el discípulo no es mejor tratado que el maestro. Si Cristo realizó su obra salvadora mediante una aparente derrota en la debilidad, el discípulo no puede esperar mejor suerte en su tarea de apóstol y pastor. Cristo, la Sabiduría divina, señaló el camino de todo apostolado y reveló la técnica de Dios, que quiso sustituir la victoria por el sufrimiento y la contrariedad. Así Satán, mientras parece poner en peligro la obra de Dios hostilizando a sus predicadores, en realidad le está haciendo el juego. Es en la debilidad donde se halla la fuerza, porque toda fuerza viene de Dios, que no conoce la debilidad, y a Él se debe toda la gloria.

Capítulo IX
SAN PABLO Y EL ENIGMA DE LA MUERTE

«El enigma de la condición humana alcanza su profundidad más honda ante la muerte» (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, I,18).

Desde hace unos años se vienen repitiendo machaconamente frases como ésta: en nuestra predicación hablada o escrita hemos estado presentando el cristianismo como una religión alienante. En la medida en que un tópico puede encerrar algún contenido, parece que con frases de este tipo se quiere decir: la religión que presentaba la Iglesia a los hombres de hoy, no sólo no les dice nada, sino incluso los inutiliza por trasladarlos a un limbo fantasmal. Este tópico suele ir acompañado de otro, no menos machaconamente repetido: la predicación tradicional de la Iglesia ha estado presentando la religión cristiana como una religión para la muerte, o para la hora de la muerte, no como una religión para la vida.

Comencemos por decir que ya es hora de reaccionar frente al ridículo de estas acusaciones, revestidas quizá de un lenguaje sonoro, pero necias por más de un concepto. Es verdad que la predicación de los hombres de Iglesia, pastores de almas y predicadores especializados, no ha sido con toda la calidad debida, tanto en el contenido como en la forma. Pero esto no ha ocurrido sólo en las inmediaciones del Concilio Vaticano II; la Iglesia, o mejor, la predicación

realizada por los hombres de Iglesia ha necesitado siempre correctivo, no sólo para no caer en el error, sino también para no quedarse en el vacío, incluso bajo capa de piedad. Bastará citar unas acertadísimas palabras de nuestro Quevedo. En su librito *La cuna y la sepultura*, tras recomendar al lector que se ayude con la lectura y meditación de los Evangelios y las cartas de san Pablo, dice:

> «Y para aliviar con la variedad la molestia del estudio, escoge entre los libros los que más se llegaren a la doctrina y estilo dicho, y léelos, que sin duda son infinitos los discursos que España debe en pocos años a la religión de sus hijos. Bien sea verdad que algunos son más piadosos que doctos, y que consiente la devoción muchos que condenará el buen juicio»[20].

Todos hemos podido padecer una mala predicación hablada o escrita, una predicación que —con palabras de Quevedo— condena el buen juicio. Pero esa no es la predicación de la Iglesia, sino la de los malos predicadores. Por tanto, si resulta alienante o inútil, la culpa será de esos ministros de la palabra que pasaron a predicadores cuando quizá debieran haberse quedado en simples capellanes.

Dentro de esta acusación a la predicación de la Iglesia hay un reo que ha sido condenado y ajusticiado: el ejercicio de preparación para la muerte, que formaba parte de los ejercicios y retiros espirituales. En los primeros tiempos de la reforma litúrgica, las publicaciones eclesiásticas de divulgación prodigaron las críticas al texto que servía de ritual para este ejercicio. Y es cierto que, mirado con ojos de literato, incluso no demasiado exigente, este ritual tenía mucho que no aprobaba el buen juicio. Pero el remedio debía haber sido un texto mejor, en forma y en contenido, no la condena

[20] Francisco de Quevedo y Villegas, *Obras completas I: Obras en prosa*, ed. de F. Buendía, Madrid [6]1966, 1210.

a muerte de una práctica de oración tan necesaria y tan rica en posibilidades para una espiritualidad cristiana; y una espiritualidad que no sólo no podría tildarse de alienante, sino que sería precisamente la que el hombre, de hoy como de anteayer, más necesita.

Esto es lo que pretendemos hacer ver a continuación. Para ello nos servirán unos pocos pasajes de la Sagrada Escritura, junto a los que ofreceremos algunas muestras de predicación sobre la muerte debidas a la pluma de excelentes predicadores. Así se verá cómo hay muchos que aprueban a la vez la piedad y el buen juicio.

1. La vida del hombre, un penoso camino hacia la muerte

Primera falsedad de la acusación de que la Iglesia ha estado predicando una religión para la muerte, no para la vida: el hombre no puede dar sentido a su vida sin contar con la muerte; por tanto, una fe que habla al hombre de la realidad de la muerte, que quiere desentrañarle su misterio, es en el más perfecto de los sentidos una fe para la vida. La muerte no es algo que sólo se presenta al hombre cuando los años le pesan y las enfermedades le avisan; lo penoso para el hombre no es el morir, sino el vivir sabiendo que, inexorablemente, su vida es un caminar hacia la muerte. Digámoslo con unas crudas palabras de Erasmo, en una traducción del siglo XVI:

> «El camino para la muerte es muy más duro y trabajoso que no la misma muerte. Por tanto, el que quitare y removiere de su ánimo y pensamiento aquel espanto e imaginación que la muerte trae, no tendrá casi en nada el mal y trabajo que ella dar puede; y, en fin, todo lo que hay de trabajo o pena, o en la enfermedad y dolencia, o en la misma muerte, se hace y torna muy ligero y fácil cuando el hombre se entrega y pone todo en la voluntad de Dios y en las piadosas manos de su misericordia.

> Porque, cuanto a lo que toca al sentido o dolor de la muerte, cuando ya el alma se aparta del cuerpo, pienso yo que es ninguno o, si alguno es, él debe ser muy boto y fuera de todo sentido, porque ya natura, antes que a estos términos y puntos llegue, está muy adormida y muy muerta, y tiene muy resfriadas y adormecidas todas las partes sensibles del humano cuerpo»[21].

El hombre —viene a decir aquí Erasmo—propiamente no necesita ser ayudado en la muerte misma; cuando ésta llega, la naturaleza está ya tan dormida y muerta que no siente el dolor del trance. Lo que sí necesita, y en grandes dosis, es ser ayudado en el camino de la muerte, que dura toda la vida.

Veamos ahora cómo en la Sagrada Escritura, regularmente meditada como pan de cada día, nos ofrece Dios la única ayuda verdadera para recorrer este trabajoso camino. Y para empezar recordemos una de las mejores definiciones que los exegetas han dado de las Escrituras Sagradas: la que leemos en la dedicatoria de Fray Luís de León a los *Nombres de Cristo*. «Notoria cosa es —dice— que las Escrituras que llamamos Sagradas las inspiró Dios a los profetas que las escribieron para que nos fuesen, en los trabajos de esta vida, consuelo, y en las tinieblas y errores de ella, clara y fiel luz».

Nada hace la vida del hombre más necesitada de consuelo y luz, más trabajosa y envuelta en tinieblas, que la presencia de la muerte, de esa muerte que lo acompaña a todas partes como la sombra al cuerpo. Así nos lo dice, con un lenguaje sin paliativos, el autor del Eclesiástico:

> «Una penosa tarea ha sido impuesta a todo hombre, y un pesado yugo oprime a los hijos de Adán, desde el día en que

[21] Erasmo, *Coloquios*, ed. de I.B. Anzoátegui (Austral 682), Buenos Aires 1947, 221s.

salen del seno de su madre hasta el día en que vuelven a la tierra, madre de todos: los pensamientos y los temores de su corazón y la continua espera del día de su muerte» (Si 40, 12).

Pero en la Biblia tenemos también maravillosamente descrita una paradoja que se da invariablemente en la vida de los hombres, con una única excepción: los santos. Todos saben y repiten, especialmente cuando ha pasado junto a ellos la siniestra sombra de la muerte, que en esto todos somos iguales, que todos debemos morir. Pero al mismo tiempo, cuando la muerte llama, inoportuna e inesperada, a la puerta propia, no a la del vecino, el sobresalto es sobrecogedor. Con el que es quizá el más penetrante de los lenguajes, el narrativo, dos pasajes del Antiguo Testamento nos describen a dos hombres reducidos a la más radical impotencia ante la implacable presencia de la muerte. Vale la pena recordarlos.

El primero es el relato del primer libro de Samuel, en que vemos al rey Saúl buscando una ayuda desesperada en la pitonisa de Endor. La narración es sobria, pero de un dramatismo que impresiona. El espíritu de Samuel se aparece y anuncia a Saúl que, al día siguiente, él y sus hijos habrán muerto. El relato continúa: «Saúl se turbó y cayó a tierra cuan largo era, pues las palabras de Samuel lo llenaron de espanto; y le faltaron las fuerzas, pues no había comido nada ni en el día ni en la noche». A las instancias de la mujer, que lo exhorta a tomar algún alimento, el rey responde: «No comeré nada» (1 Sm 28,3-25). Si comparamos este relato con el de la muerte de Saúl, que el autor sagrado ofrece unos capítulos después, observamos la realidad de las palabras de Erasmo: lo trabajoso no es la muerte, sino el caminar hacia la muerte. La figura de Saúl en casa de la pitonisa de Endor resulta mucho más dramática que en los montes de Guélboe, derrotado por los filisteos.

Con la misma sobriedad y el mismo dramatismo describe el segundo libro de los Reyes la reacción de Ezequías ante la noticia

de que su enfermedad es enfermedad para la muerte. El texto sagrado dice:

> «Por entonces enfermó de muerte Ezequías, y el profeta Isaías, hijo de Amós, vino a él y le dijo: 'Dispón de tu casa —dice el Señor—, porque vas a morir y no vivirás más'. Ezequías volvió el rostro hacia la pared y oró al Señor diciendo: 'Señor, ten en cuenta que he andado ante ti fielmente y con corazón íntegro, y que he hecho lo que es bueno a tus ojos'. Y Ezequías lloraba con gran llanto» (2 Re 20,1-3).

Los gestos de estos dos reyes no pueden ser más expresivos: Saúl cae a tierra cuan largo es, y no quiere levantarse ni comer; Ezequías vuelve el rostro hacia la pared y rompe en un llanto que parece sonar estridente y humillante en la suntuosidad de su palacio. Dos hombres que, ante la muerte, sienten todo el peso de una gran verdad: en esos momentos, ninguna ayuda les puede venir de los hombres. El enfrentamiento con la muerte es una tarea que todo hombre debe realizar a solas; nadie puede hacerla en su lugar ni acompañarle verdaderamente en ella. Y si aparentemente a veces le ayudan, porque con los prodigiosos medios de la medicina hacen huir la enfermedad, semejante ayuda es precaria: la enfermedad volverá, y con ella la muerte; y habrá un día en que la terca visitante no se marchará de vacío. También a Ezequías le devolvió la salud la masa de higos que mandó aplicarle Isaías; pero el autor sagrado, al final del capitulo, repite el estribillo con que cierra el relato de los hechos de cada rey: «Ezequías se durmió con sus padres, y le sucedió Manasés, su hijo» (2 Re 20,21). Nuestros potentes antibióticos y fármacos no alcanzan mucho más que la masa de higos que acalló por un tiempo el llanto de Ezequías.

2. El cristiano y el miedo a la muerte

Estos pasajes bíblicos que nos presentan la vida del hombre en su realidad más penosa, en cuanto caminar hacia la muerte, bastarían para justificar la práctica regular de esa oración-meditación que es el ejercicio de preparación para la muerte. Porque, incluso realizado éste mediante un texto literariamente pobre y teológicamente incompleto, poseía una eficacia bienhechora: la del rito de la imposición de la ceniza al comienzo de la Cuaresma. Con éste, la Iglesia, podríamos decir que sin piedad, nos pone todos los años cara a cara ante nuestra propia muerte. «Acuérdate que eres polvo, y al polvo has de volver».

Aunque parezca lo contrario, con estas palabras del rito de la ceniza y con el ejercicio de preparación para la muerte, la Iglesia no pretende amedrentarnos, sino quitarnos el miedo a la muerte; impedir que, ante el anuncio de la muerte que llega, volvamos la cara a la pared como Ezequías. El que nosotros les volvamos la espalda no hará que la enfermedad y la muerte pasen de largo; y llegará un momento en que no podrán nada contra ellas masas de higos y complicadas instalaciones sanitarias. Para ese momento, la única ayuda válida es la que nos ofrece el mismo Dios a través de la Iglesia, y que vemos brindada ya a los hombres en las primeras muestras de la predicación cristiana: las contenidas en el Nuevo Testamento. Y no será necesario demostrar que esta ayuda no precisa adaptación al hombre moderno; del mismo modo que, dejado a sus propias fuerzas, la reacción del hombre moderno ante la realidad de la muerte no incluye una pérdida de tiempo en modernizarse para ser distinta de la de Saúl, que cae a tierra, o la de Ezequías, que llora con gran llanto. Así nos lo va a enseñar un pasaje de la carta a los Hebreos.

La carta a los Hebreos es una obra de gran calidad literaria, en que la retórica se ha puesto al servicio de la predicación, es decir,

de la exhortación a la fe. Al presentar a Cristo como Sumo Sacerdote de la nueva economía de salvación puede parecer que el autor se pierde en la altura de especulaciones teológicas abstractas, presentadas en el ropaje de una exégesis un tanto extraña para nosotros. Sin embargo, junto a esa teología y esa exégesis, no asequibles al lector no iniciado, hay pasajes de una frescura humana tan espontánea, que resultan plenamente comprensibles a cualquier fiel sencillo de hoy. Uno de estos pasajes es el que, en el c.2, describe la obra salvadora de Cristo como liberación del miedo a la muerte. Dice así:

> «Por tanto, pues los hijos (= los hombres) participaban de la sangre y la carne, también él (= Cristo) igualmente participó de las mismas para, mediante la muerte, destruir al que tenía el señorío de la muerte, esto es, al diablo, y liberar a todos los que por el miedo a la muerte estaban durante toda su vida sometidos a servidumbre» (Hb 2,14s).

Comencemos por señalar el gran parecido de este párrafo de Hebreos con el que recitamos en el Credo de la Misa: «Que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo, y... se hizo hombre... » Pero el autor de la carta a los Hebreos explicita el contenido del «por nosotros» y «por nuestra salvación». Para ello, dentro de un conjunto armónicamente constituido, en dos frases secundarias describe lo que más caracteriza la condición del hombre, y en tres principales la obra de Cristo[22].

Lo que caracteriza a los hombres es el ser «de carne y sangre», el estar destinados a morir; destino del que nace una vida de servidumbre por el miedo a la muerte. No es sólo, por tanto, en el

[22] Véase el comentario de A. Vanhoye, *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2* (LeDiv 58), Paris 1969, 347-356.

momento de la muerte cuando el hombre necesita ayuda: la necesita angustiosamente desde que, alcanzado el uso de razón, aprende en sí y en otros que «toda carne se gasta como un vestido» (Si 14,17); que si el hombre se libra del desgarrón de una muerte violenta, no podrá escapar al lento desgaste que producirán los años, como le ocurre al vestido que va siendo devorado por el uso. Y el hombre no puede guardar su vida como puede guardar su vestido en el arca; ha de vivirla necesariamente, y vivirla es gastarla. Por eso el autor de la carta a los Hebreos no necesitó detenerse a demostrar la segunda característica de la existencia humana: por obra del miedo a la muerte, la vida del hombre es un estar sometido a servidumbre.

Pero todo esto —recordemos— la carta a los Hebreos lo dice indirectamente; incluso más bien lo da por supuesto: la descripción de la situación del hombre está hecha mediante oraciones subordinadas; la principal, en cambio, es la que describe la obra de Cristo: participó en la carne y la sangre de los hombres para, mediante la muerte, librar a los que por el miedo a la muerte estaban durante toda su vida sometidos a servidumbre. A esta hábil estructura sintáctica se debe el que estos versículos no produzcan la menor impresión de tenebroso desamparo que se siente ante los pasajes del Antiguo Testamento que citábamos antes, y otros que podríamos añadir. La proclamación del remedio que trajo Cristo hace que el texto respire y comunique una serenidad confortadora.

Señalemos otro acierto del autor de la carta en este pasaje. Por una parte, dice, que lo que tenía sometido al hombre no era la muerte, sino el miedo a la muerte. La muerte, en efecto, puede aparecer muchas veces como la sombra que, en palabras de Job, «anhela el jornalero mientras gime bajo el peso del calor y el trabajo», de ese trabajo forzado que es la vida del hombre sobre la tierra (Job 7,1s). Por otra parte, el autor no dice que Cristo nos libró de la muerte, sino que, tomando nuestra condición humana para poder

padecerla, cambió radicalmente su sentido. En él, la muerte no fue un final tenebroso, sino el camino para la luz esplendorosa de la resurrección. Así, de señora esclavizante, la muerte se convirtió en sierva que presta el mejor de los servicios: introducir al hombre en la Vida.

Como excelente comentario a este pasaje de la carta a los Hebreos queremos leer unas palabras de san Agustín en un sermón de Pascua:

> «En la condición humana hay dos instancias, que ya conocíamos: el nacer y el morir. Pero Jesucristo nuestro Señor, para enseñarnos lo que no conocíamos, tomó sobre sí lo que ya conocíamos. Para enseñarnos la resurrección quiso nacer y quiso morir. La ley que rige en la tierra, en nuestra condición de mortales, es la ley de nacer y morir; ley que no puede darse en los cielos, pero que no deja de darse en la tierra. ¿Quién, en efecto, sabría resucitar y vivir para siempre? Esta fue la novedad que trajo a la tierra el que vino de Dios, el que, por el hombre, se hizo hombre»[23].

Por su fe en la resurrección de Cristo, la condición humana del cristiano ha cambiado radicalmente. Sabe que ha de morir, que su vida es un inexorable caminar hacia la muerte. Pero posee algo que lo distingue del no creyente: la certeza de que su entrar en la muerte será, como lo fue en Cristo, un entrar en la resurrección, en la vida sin necesidad ni posibilidad de morir. Con palabras de san Agustín, el cristiano ya no conoce sólo dos instancias, el nacer y el morir, sino tres: el nacer, el morir y el resucitar. Aparentemente, la muerte no ha cambiado; y de hecho, para los que —como dice san Pablo— no tienen esperanza, no ha cambiado. Para el cristiano,

[23] San Agustín, *Sermo Morin Guelferbytanus 12* (= PLSup. 2).

en cambio, por la muerte y resurrección de Cristo, la muerte ha perdido su fiereza y se ha convertido en camino hacia Dios, a la vida de Dios, de la mano de Cristo. Por eso su vida deja de ser un penoso caminar en implacable esclavitud al miedo a la muerte. Pero con una condición: que su fe en Cristo muerto y resucitado sea una realidad viva a lo largo de su existencia, que esa fe sea en el sentido más real de la palabra su pan de cada día. Y aquí es donde tiene su razón de ser esa práctica de oración-meditación que llamamos el ejercicio de preparación para la muerte, que en realidad es el mejor ejercicio de preparación para la vida. Veamos ahora cómo este ejercicio es una forma especial que adopta la «palabra de exhortación» de la Iglesia que es su predicación viva (cf. Hb 13,22).

3. La espera de la venida del Señor

En los escritos del Nuevo Testamento que, más o menos directamente, constituyen piezas de la predicación primitiva aparece insistentemente el tema de la espera de la venida del Señor, y siempre como parte esencial de la fe y la esperanza cristianas. Pero podemos concretar más: la definición de la vida cristiana como un esperar la venida del Señor formó parte de la predicación de la Iglesia desde sus comienzos.

La mayoría de los estudiosos considera como primer escrito del Nuevo Testamento la primera carta de san Pablo a los Tesalonicenses, escrita por el Apóstol en Corinto el año 51. En esta carta hay un pasaje que tiene un interés muy especial para nosotros aquí. En el c.1, dentro de un contexto personal, en que san Pablo alude al éxito de su predicación en Tesalónica, hay dos versículos que rompen el tono de ese marco. El Apóstol manifiesta su gozo por que la palabra del Señor, partiendo de la comunidad de Tesalónica, haya resonado en Macedonia y Acaya; y continúa:

> «Ellos mismos andan refiriendo de nosotros cuál fue la entrada que tuvimos con vosotros, y cómo os convertisteis de los ídolos a Dios para servir al Dios vivo y verdadero, y esperar de los cielos a su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, Jesús, el cual nos salva de la ira venidera» (1 Ts 1,9s).

El estilo y el vocabulario de estos versículos es muy singular. Al llegar aquí desaparece el tono en cierto modo familiar de la epístola, y lo que encontramos son frases de un tono elevado, rítmico, que dan al conjunto una solemnidad no difícil de percibir[24]. En cuanto al vocabulario, varios términos o expresiones que leemos aquí no vuelven a aparecer en san Pablo. El pasaje, por tanto, posee todas las características de un material anterior al Apóstol: éste utiliza aquí fórmulas creadas en fecha muy temprana por los primeros predicadores cristianos, consistentes en esquemas oratorios que imitaban la predicación profética.

Pero lo que aquí nos interesa destacar es el hecho de que, en estas fórmulas de la primitiva predicación de la Iglesia, la existencia del cristiano es definida como un esperar la venida del Señor. Al hecho de la resurrección de Jesús ha sucedido un estado de esperanza; la precariedad de la existencia terrena del cristiano sólo puede encontrar remedio en la promesa que contiene el acontecimiento de la resurrección. Por eso es digno de notar que aquí, a diferencia de otros pasajes del Nuevo Testamento que tocan el mismo tema, no se habla de las consecuencias que esta espera del Señor ha de tener en la vida moral del creyente. Aquí el énfasis recae totalmente sobre el privilegio que su fe en Cristo resucitado trae al cristiano: por esa fe puede esperar en gozo la venida de Cristo, hacer de su vida terrena un gozoso esperar en una promesa de certeza inamovible.

[24] Para un análisis detenido del pasaje y sus peculiaridades estilísticas véase B. Rigaux, *La seconde venue de Jésus* (RechBib 6), Louvain 1962, 179s.

Este pasaje de la primera carta a los Tesalonicenses puede dar la impresión de que el vivir esta fe en la venida del Señor es tarea fácil, que con ella la vida del cristiano se ve mágicamente libre del miedo a la muerte. Contra esta interpretación superficial de la condición del cristiano, definida como una gozosa espera de Cristo para estar siempre con él, nos pone en guardia el propio san Pablo en su segunda carta a los Corintios, en un pasaje que habla a la vez del gozo y el trabajo de la espera. Se trata del discutido comienzo del c.5, que dice así en una de las traducciones corrientes:

> «Porque sabemos que si nuestra casa terrena, en que vivimos como en tienda, se viniere abajo, edificio tenemos de Dios, casa no hecha de manos, eterna, en los cielos. Porque estando en ella gemimos, anhelando sobrevestirnos de nuestra morada celeste, con tal que seamos hallados vestidos, no desnudos. Porque los que estamos en esta tienda gemimos agobiados, por cuanto no queremos ser despojados, sino más bien sobrevestidos, a fin de que esto mortal quede absorbido por la vida» (2 Cor 5,1-5)[25].

Esta sección de 2 Cor ha puesto a prueba la paciencia y la imaginación de los exegetas, especialmente la frase «con tal que seamos hallados vestidos, no desnudos». A nuestro juicio, el texto resulta mucho más diáfano y, lo que es más importante, habla solo —sin introducir en él ideas extrañas—, si se tienen en cuenta dos cosas: que la pasiva de «encontrar», al menos en hebreo y arameo, posee con frecuencia el significado de «llegar», y que san Pablo escribe aquí partiendo de que todo hombre, también el creyente en Cristo, padece aversión a la muerte. El Apóstol, hablando de la realidad inexorable de la muerte mediante la imagen de la morada terrena

[25] J.M. Bover-F. Puzo, *Nuevo Testamento*, Madrid [9]1962, 321s. Un breve, pero acertadísimo comentario del texto, puede verse en C. Pozo, *Teología del más allá* (BAC 282), Madrid 1968, 70s.

que se vendrá necesariamente abajo, quiere disipar en sus fieles el miedo a ese trance doloroso recordando que el derrumbamiento de la casa terrena no es más que la condición para recibir una morada celeste, no hecha por mano de hombres, y por ello indestructible.

Pero hasta esa morada celeste el cristiano puede llegar «vestido» o «desnudo». Cada uno de estos términos designa un modo distinto de alcanzar la anhelada mansión celeste: por coincidencia de la venida del Señor con el final de la existencia terrena, o por participación en ella tras la resurrección. En el primer caso, el cristiano llegará a la venida del Señor vestido, es decir, no despojado de su cuerpo mortal mediante el temido paso de la muerte; en el segundo, el cristiano llegará desnudo, es decir, despojado de la casa terrena que es su cuerpo, despojo que habrá tenido lugar en la muerte.

En este razonamiento es totalmente lógico que san Pablo diga: «Porque los que estamos en esta tienda (= el cuerpo) gemimos agobiados, pues no queremos ser desvestidos (= pasar por la muerte), sino sobrevestidos (= entrar en la bienaventuranza sin el amargo paso de la muerte)». En cierto modo podríamos decir que san Pablo no escribe aquí como teólogo, sino como hombre que reflexiona sobre la penosa condición humana. Sus palabras recuerdan mucho las del libro de Job, del Eclesiastés y el Eclesiástico, cuando describen con pinceladas crudas este trabajoso caminar del hombre sobre la tierra; o las dramáticas descripciones de la reacción de Saúl y Ezequías ante el anuncio de su cercana muerte.

Sin embargo, el tono que resuena en las palabras del Apóstol es poderosamente confortador; y la razón de ello está dada por el mismo san Pablo en el versículo último del pasaje que comentamos: «Y quien nos dispuso para esto (= para que lo mortal sea absorbido por la vida) es Dios, el cual nos dio las arras del Espíritu» (v.5). En la resurrección de Jesús, nuestra muerte ha sido

devorada por la vida, el miedo a la muerte ha sido aniquilado. Tenemos así la misma idea del autor de la carta a los Hebreos: Cristo asumió nuestra condición de carne y sangre para, mediante la muerte, librar a los que por el miedo a la muerte estaban durante toda su vida sometidos a servidumbre.

Cerramos nuestro breve comentario a este pasaje de san Pablo con unas palabras de san Agustín que pertenecen al mismo sermón que citábamos antes. En ellas, el gran maestro de predicadores une maravillosamente su reflexión sobre la condición del hombre y del cristiano en una pieza que es una insuperable muestra de palabra de exhortación. Dice el Santo:

> «La región donde florecen el nacer y el morir es la región de la miseria; de modo que los hombres quieren ser felices en la región de la miseria, y buscan la eternidad en la región de la muerte. Pero nos dice el Señor, nos dice la Verdad: Lo que buscáis no está aquí, porque no es de esta región. Buscáis una cosa buena, que todo hombre desea; buscáis una cosa buena, que bueno es el vivir. Y sin embargo, hemos nacido para morir. No pienses en lo que deseas, piensa en que has nacido. Y si hemos nacido, ha sido para morir. Deseando la vida y debiendo morir, no somos capaces de conservarla, y así nuestra desgracia es mayor. Si muriésemos y no quisiéramos vivir, no seríamos tan desgraciados. Pero nuestra miseria es extrema, porque queremos seguir viviendo, y nos vemos obligados a morir.
>
> »Pero vino nuestro Señor Jesucristo y nos habló, en cierto modo así: '¿Qué teméis, hombres, a quienes he creado y a quienes no abandoné? De vosotros, hombres, vino la ruina, de mí la creación. ¿Por qué temíais morir? Mirad cómo yo muero, mirad cómo yo sufro. No temáis ya lo que temíais, pues yo os muestro vuestra esperanza'. Y eso fue lo que hizo: nos mostró la resurrección para toda la eternidad».

4. Predicación y meditación de la muerte

Esta cita de san Agustín, hemos dicho, pertenece a un sermón, a una palabra de exhortación, con que el santo obispo, como pastor de almas, alimentaba la vida espiritual de sus fieles. Al mismo género de literatura cristiana pertenecen los pasajes de Hebreos y de 2 Corintios que hemos comentado. Esto nos permite dejar bien sentada una verdad muy importante: la meditación de la muerte no es sólo un ejercicio piadoso para personas de una formación y una espiritualidad cualificadas; formó parte desde el comienzo de la predicación de la Iglesia.

Pero tenemos otro pasaje de las cartas de san Pablo en que podemos ver que esta predicación de la muerte no es un aspecto marginal en la tarea de los pastores, sino auténticamente central, y, por tanto, que la meditación de la muerte es algo esencial, no secundario, en la vida de los fieles. En la primera carta a los Corintios el c.15 es una preciosa homilía sobre la resurrección de los muertos, sobre la meditación cristiana del misterio de la muerte. En esta homilía hay unos versículos que han resultado muy extraños; tan extraños, que algunos estudiosos modernos han llegado a afirmar, apoyados en ellos, que el Apóstol no entendió la dificultad que algunos miembros de la comunidad de Corinto sentían para creer en la resurrección de los muertos[26]. Se trata de los versículos en que san Pablo argumenta a partir de lo que su actividad apostólica ha tenido y tiene de trabajo ingrato. Dicen así:

> «(Pues si los muertos no resucitan) ¿por qué nosotros andamos entre peligros a todas horas? Cada día vengo a trance de

[26] Sobre esta acusación contra el Apóstol y el conjunto de problemas que plantea 1 Cor 15, véase la amplia monografía de B. Spörlein, *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu I Kor 15* (BU 7), Regensburg 1971, 7-9.188-190.

> muerte; sí, hermanos, por la gloria que en vosotros tengo en Cristo Jesús, Señor nuestro. Si por miras humanas luché con fieras en Éfeso, ¿qué provecho saco de ello? Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos» (1 Cor 15,30-32; cf. Is 22,13).

Ante esta cita de Isaías, «comamos y bebamos, que mañana moriremos», se ha pensado que san Pablo suponía en los adversarios de Corinto una actitud crasamente materialista, que entrañaba la negación de toda vida ultraterrena. Pero antes el Apóstol ha dicho que los heréticos respecto a la resurrección de los muertos están dentro de la comunidad de Corinto. ¿Y cómo podían considerarse dentro con una concepción de la vida del hombre tan irreconciliable con la cristiana? ¿Cómo podían considerarse cristianos y a la vez negar toda esperanza de vida tras la muerte? La conclusión de que san Pablo desorbita el error que combate parece imponerse; pero no se impone, ni mucho menos.

La raíz de esta hipótesis de un san Pablo que, por ignorancia o temperamento fogoso, agranda la herejía combatida se halla sin duda en la cita de Isaías: «Comamos y bebamos, que mañana moriremos». Ordinariamente se piensa que san Pablo escribe estas palabras como cristiano, como creyente en Jesús. Con ellas —se supone— viene a decir: si no hay resurrección de los muertos, más vale que todos gocemos de la vida según el más craso de los materialismos; tras ella sólo encontraremos la nada. Pero en esta interpretación se olvida algo de extraordinaria importancia: que san Pablo luchó con fieras en Éfeso y se vio incesantemente en trance de muerte no por su condición de cristiano, sino por su condición de apóstol, de predicador del Evangelio. El contenido central de este Evangelio es la resurrección de Cristo, en la que creen todos los de Corinto. De esta resurrección de Cristo argumenta san Pablo para afirmar la resurrección de los muertos. Por eso al final de la primera

parte del capítulo, tras establecer la necesidad de la resurrección de los muertos por el hecho de la resurrección de Jesús, pasa, no a añadir un nuevo argumento, sino a proclamar lo insensata que sería su tarea apostólica en el supuesto de que los muertos no resucitaran: en ese caso —dice—, nosotros los apóstoles deberíamos pensar en comer y beber, en disfrutar de la vida —según la expresión popular—, en lugar de hacer el ridículo luchando con fieras en Éfeso y exponiéndonos a la muerte cada día.

El Apóstol, por tanto, quizá con una cierta ironía, está diciendo: para que los hombres posean una esperanza que da vida, la esperanza en la resurrección de los muertos; o lo que es lo mismo: para que sepan que el morir es camino para resucitar, nosotros los apóstoles no vacilamos en ponernos cada día en trance de muerte. Dicho con palabras de san Agustín: para enseñar el resucitar a quienes sólo conocen el nacer y el morir, nosotros, como Cristo, no vacilamos en entregarnos a la muerte.

Esto nos explica por qué en la predicación de la Iglesia, en la liturgia, en los sermones de los grandes predicadores que nos han llegado y en los escritos ascéticos de todos los tiempos, la meditación de la muerte aparece con tanta frecuencia. En todos estos casos, la liturgia y la predicación hablada o escrita sólo buscan un fin: mantener en los fieles una total claridad sobre el enigma de la muerte, y de la vida del hombre, que —repetimos— es un inexorable caminar hacia la muerte. En todas estas formas de predicación, la Iglesia pone implacablemente al hombre ante la incurable enfermedad que contrae por el mero hecho de nacer; pero lo hace porque sólo así podrá añadir la novedad que nos trajo Cristo: el resucitar. Según la fórmula de la carta a los Hebreos, sólo así podrá hacerle ver cómo Cristo, mediante la muerte, nos libró del miedo a la muerte. Para alcanzar el resucitar, que es entrar en posesión de la vida perfecta y verdadera, será necesario morir. De ahí el efecto bienhechor del ejercicio de preparación para la muerte.

5. El buen vino de la cruz

Como cierre de nuestra exposición creemos oportuno traer aquí un ejemplo acertadísimo de texto que puede servir maravillosamente para esta oración-meditación de la muerte. Es una breve carta de san Juan de Ávila, enfermo ya de muerte, a un amigo sacerdote, anciano y enfermo también, y que por ello, como todo hombre que hace el camino de la muerte, se siente indefenso y acobardado. La carta no escamotea la realidad de la muerte ni su inminencia, y sin embargo es enormemente alentadora. Dice así:

«Carissime:

»Cuando considero la poca salud de vuestra reverencia, con otras circunstancias, que todo junto le es penosa cruz, no me maravillo que se queje de mí por no ayudarle a la llevar con escribirle algunas veces. Y, por otra parte, como veo tanta imposibilidad en mí para hacer esto, por mis indisposiciones, que cada día crecen más, dame pena oír quejas, pues de ninguna cosa sirve, sino de penarme.

»Suplico a vuestra reverencia tenga entendido ser esto así. Y procuremos entrambos de ir con nuestras cruces al Señor, que llevó la suya, pidiéndole que nos dé su gracia para llevar con contentamiento lo que Él de su mano nos envía. Y cierto, padre mío, yo tengo temor que el amor de nuestra sensualidad, del cual tenemos mucho, y lo poco que tenemos del verdadero amor de Jesucristo, y crucificado, nos hace estimar en mucho nuestros trabajos y quejarnos de la falta de consuelo. Porque, si de verdad nos hubiésemos aborrecido, como el Señor manda, por amor de Él, holgarnos híamos de que tomase satisfecho en nosotros, castigándonos las ofensas que contra Él hemos cometido. Y también tendríamos por merced señalada comer a una mesa con Él, aunque sea hiel y vinagre, porque su compañía es

tan gran bien y tan para desear, que, aunque sea en tormentos, se debe preciar en mucho, que por este camino se gana su compañía en el reino de los cielos, donde dará el Señor parte del panal de miel que Él come a los que aquí la dio y a los que con Él bebieron hiel y vinagre.

»Esfuércese vuestra reverencia en la gracia del Señor, y haga buen rostro a la cruz, y no espere en lo que ya queda de la vida sino un trabajo sobre otro. Los cuales, cuanto más crecidos fueren, tanto más los tome por prenda de su salvación y por señales de que el descanso está cerca, que ya sabe que al fin de los caminos está una cuesta para subir a la ciudad, la cual, aunque por una parte cansa mucho, por venir sobre cansancio, mas por otra da consuelo, por ser trabajo que da fin a los trabajos, entrando el hombre en la ciudad deseada. Y este postrer trabajo, que a la vejez suele venir, es el buen vino de la cruz, el cual el Señor guarda para dar a sus amigos a la postre, como cuando convirtió el agua en vino. Bébalo vuestra reverencia con alegría, porque de él se entiende: 'Inebriamini, carissimi'. Y por medio de él espere ser uno de aquellos de los cuales está escrito: 'Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos'; y no piense que tardará mucho este día, pues nuestro barro es tan flaco y tantos golpes le dan, que, cuando no pensemos, será quebrado, y diremos: 'Laqueus contritus est, et nos liberati sumus'»[27].

[27] *Obras completas del Santo Maestro Juan de Avila. V: Epistolario* (BAC, 313), ed. de L. Sala Balust y F. Martín Hernández, Madrid 1970, 634s.

Capítulo X
SAN PABLO Y JESÚS (I)

Quienquiera que se acerque a las cartas de san Pablo concederá sin dificultad que la figura de Cristo constituye el centro y el resumen de todo el pensamiento paulino. A la pregunta: «¿Quién es Cristo?», el más docto de los Santos Padres se hubiese quedado perplejo. En el caso de que hubiera logrado salir de su asombro, nos habría respondido: «Naturalmente, Jesús de Nazaret, de quien hablan los evangelios y el credo, muerto bajo Poncio Pilato y resucitado al tercer día». La validez de esta respuesta no fue nunca puesta en duda mientras los estudios bíblicos se condujeron en una óptica cristiana. En esa perspectiva, la fe y la historia iban de la mano, indisolublemente unidas. La fe nacía de la historia, se apoyaba en la historia. Y la historia era el fundamento de la fe.

El planteamiento cambió con la introducción del racionalismo en la lectura de los textos bíblicos. La exégesis liberal trataba de leerlos sin lo que ella llamaba «prejuicios dogmáticos», prescindiendo de la interpretación cristiana. La naciente ciencia histórica trataba de reconstruir los hechos —lo cual es perfectamente legítimo, y hasta viene exigido por el mismo credo—, pero se partía del supuesto que todos los elementos sobrenaturales, milagrosos, etc., no podían pertenecer a la historia. Son una deformación de la historia (consciente o inconsciente), una mitificación de la historia.

Fe e historia se habían separado irremediablemente. No vamos a estudiar aquí el enorme problema planteado por ese prejuicio filosófico. Tampoco podemos detenernos a ver hasta qué punto este problema ha condicionado la evolución del pensamiento protestante —y, en menor medida, también el católico— durante los dos últimos siglos. Ciñéndonos a nuestro tema, diremos tan sólo que el resultado ha sido el siguiente: que el Cristo de san Pablo, al igual que el evangelio paulino en su conjunto, han sido desgajados del mensaje y la persona de Jesús que nos presentan los evangelios.

1. Breve historia de un largo debate

El problema de las relaciones entre san Pablo y Jesús toma carta de naturaleza en la historia de la exégesis por obra de F.Ch. Baur. En un famoso trabajo, aparecido en 1831 con el título *El partido de Cristo en la comunidad de Corinto*, Baur declaraba que san Pablo había desarrollado su teología en abierta oposición a la de la rama jerosolimitana de la Iglesia, representada por la figura de san Pedro. En la tesis de Baur, la teología paulina había ignorado deliberadamente las palabras y los hechos de Jesús en beneficio de una relación directa con Cristo resucitado. Hay que notar que, en Baur y en otros autores, esa «relación directa con Cristo resucitado» introduce en el cristianismo un factor místico que era —dicen— desconocido para las comunidades de Palestina. Para ellas Jesús era un rabbí, un maestro, a lo sumo un profeta, pero en modo alguno lo que sería para Pablo y el cristianismo posterior. El origen de ese nuevo factor aparecido en la evolución de la fe cristiana, o de la «religión paulina», como solía llamarse, es la «experiencia de Damasco». Experiencia que recibe las más de las veces una explicación psicológica, y que se hincha de modo que hasta los más menudos detalles del pensamiento paulino puedan deducirse fácilmente de ella.

No es difícil percibir las implicaciones de tal postura. El Cristo de la fe caía del lado de san Pablo, el Jesús de la historia del lado de la comunidad de Jerusalén. Pero uno y otro se hallan separados, entre uno y otro existe una ruptura, y el responsable de esa ruptura es, en buena medida, san Pablo. Lo cierto es que Baur marcaría toda una época. Durante la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del XX no dejó de repetirse que «hay que considerar a san Pablo como un segundo fundador del cristianismo» (W. Wrede). Con su oposición entre el pensamiento paulino y el de la Iglesia de Jerusalén, ésta aferrada a los recuerdos de Jesús, aquél ávido solamente de la experiencia mística de Cristo resucitado, Baur había iniciado un debate que ha tenido ocupada a la ciencia bíblica durante más de siglo y medio. Un debate que está lejos de haber concluido, pese a la monotonía evidente con que algunas posiciones han venido manteniéndose a lo largo de los años.

Quien habría de plantear en toda su crudeza la cuestión de las relaciones entre san Pablo y Jesús sería A. Schweitzer. Este autor, que es una de las figuras más interesantes e influyentes en la exégesis del siglo XX, había publicado una obra con el título *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*. Esta obra cerró un importante período de estudios sobre Jesús —el de las «vidas de Jesús»—, y puso las bases de una nueva orientación. Lo mismo sucedería con otra obra de Schweitzer, ésta dedicada a los estudios paulinos y publicada en 1911 con el título *Historia de la investigación sobre Pablo desde la Reforma hasta hoy*. En este trabajo, Schweitzer precisará los problemas capitales que formarán desde entonces el núcleo del debate. Merece la pena detenernos a citar algunos pasajes.

Refiriéndose a los estudios de la segunda mitad del siglo XIX, Schweitzer escribe:

> «Los investigadores de esta época no han sentido en su entera dificultad el problema que supone el abandono, en el evangelio

de Pablo, de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios y su justicia. No parecen extrañarse de que Pablo no se refiera a palabras u ordenanzas del maestro, ni siquiera donde sería lo más indicado. Algunos ni se plantean la cuestión»[28].

Dos problemas aparecen aquí. El primero es el deslizamiento de acentos que se da desde la predicación de Jesús hasta el «evangelio» de san Pablo. Schweitzer precisa así el cambio intuido, aunque mal interpretado, por Baur. El reino de Dios y su irrupción en el mundo ocupaban el centro del mensaje de Jesús. En san Pablo es diferente. Es verdad que conoce el concepto, pero el reino de Dios no constituye en modo alguno el núcleo de su predicación. El centro del evangelio paulino es el mismo Jesucristo, crucificado y resucitado. Éste es el cambio más importante. Según los evangelios sinópticos, Jesús no parece situarse en el centro: él es, naturalmente, quien predica el mensaje del reino, pero no el objeto de la predicación. Dicho con otras palabras: Jesús predicaba el reino de Dios, san Pablo predica a Jesucristo.

El segundo problema puesto de relieve por Schweitzer refuerza nuestra impresión de que san Pablo no se interesaba apenas por la predicación y las obras de Jesús. ¿Cómo, si no, se explica que en los escritos del Apóstol haya tan pocas referencias a las palabras y las enseñanzas de Jesús? ¿Por qué san Pablo parece prescindir de esas enseñanzas, incluso allí donde el recurso a una palabra del Maestro «sería lo más indicado»? Sin duda es éste un hecho extraño, que necesita explicación.

Pero —podemos pensar— cuando Schweitzer subraya la diferencia que existe entre la predicación de Jesús y la de san Pablo, ¿no está diciendo lo mismo que ya otros habían dicho antes que él?

[28] A. Schweitzer, *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart,* Tübingen 1911, 33.

¿No está afirmando que el cristianismo, tal y como nosotros lo profesamos —que es fe en Jesucristo resucitado— se debe pura y simplemente a san Pablo? Si Schweitzer tiene razón, ¿no nos da un motivo más para considerar al Apóstol como «un segundo fundador del cristianismo»? Veamos lo que dice él mismo:

> «En suma, los investigadores de este período se mueven, con respecto al problema 'Pablo y Jesús', en la más notable oscuridad. Pues no han percibido que estas dos figuras no pueden compararse directamente entre sí, debido a que ven a Pablo completamente aislado, y no como un producto del cristianismo primitivo. Las diferencias y oposiciones que se dan entre la doctrina de Jesús y la suya existen ya entre el primero y el cristianismo primitivo. El desarrollo decisivo no se llevó a cabo por primera vez en Pablo, sino en la primera comunidad. Su 'religión' no es idéntica a la doctrina de Jesús y no se origina de ella, sino que se funda en su muerte y resurrección. Lo 'nuevo' no lo ha introducido Pablo en el cristianismo: se encontraba ya allí, y Pablo se ha limitado a pensarlo consecuentemente hasta el final. Las diferencias de doctrina entre él y Jesús no son personales, sino que se explican en su mayor parte por el hecho de que el Apóstol pertenece al cristianismo primitivo»[29].

A la luz de este texto vemos ya cuál es la postura de Schweitzer, y en qué consiste su aportación al debate. Por una parte, se precisa el cambio que se percibe entre la doctrina de Jesús y la de san Pablo: este cambio consiste, sobre todo, en el abandono de la predicación del reino para predicar a Jesucristo, muerto y resucitado. El desinterés de san Pablo por la doctrina de Jesús parece confirmarse al comprobar el escaso número de citas de las palabras de

[29] A. Schweitzer, op. cit. p. 34.

Jesús que encontramos en sus cartas. Por otra parte, este cambio no es primariamente obra del Apóstol, sino de la comunidad primitiva. La ruptura no se produce en san Pablo: se daba ya en el cristianismo anterior a él, y san Pablo se limita a extraer de forma lógica sus consecuencias.

La influencia de Schweitzer ha sido tan decisiva que es posible trazar una línea recta desde él hasta Bultmann y su escuela, pasando por W. Heitmüller y W. Bousset. Es cierto que Bultmann ha tratado de reaccionar contra los objetivos básicos de la escuela liberal, prácticamente asfixiada. El intento del protestantismo liberal de reconstruir objetivamente los orígenes cristianos prescindiendo de la fe había acabado —en parte, al menos, por obra de Schweitzer— en un rotundo fracaso. El intento de Bultmann es, aparentemente, una reacción, pero permanece prisionero de una dialéctica en que la fe y la historia han renunciado a encontrarse. «Si la escuela liberal —escribe J. Cambier— estudiaba el Jesús de la historia excluyendo a priori una interpretación del acontecimiento, la escuela de Bultmann, al contrario, rechaza el terreno de la historia evangélica, que no puede —se nos dice— ofrecernos nada críticamente seguro sobre Jesús, y propone la fe en Cristo-Dios predicada por Pablo. Así, de uno y otro lado, Pablo sería el inventor de un Cristo al que los primeros rehúsan la fe en nombre de la historia, y al que los segundos se adhieren por la fe al margen de la historia y sin que se pueda afirmar nada de su historicidad. El resultado práctico es, respecto a la teología paulina, que ésta se presenta como un pensamiento totalmente distinto de la doctrina de Cristo que aparece en los sinópticos»[30].

[30] J. Cambier, «Paul» 344. Para no sobrecargar este capítulo de notas, hemos prescindido de dar las referencias originales de la mayoría de las obras citadas en esta sección. Para un estudio más profundo de la historia del debate, con abundante bibliografía, véase J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, München 1968, 61-130 (*Das Problem «Paulus und Jesus» in der jüngeren Forschung*). También D.L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, Oxford 1971, XVII-XXXIII.

No podemos entrar aquí a discutir en detalle el pensamiento de Bultmann. Tampoco pensamos que la descripción de Cambier es exacta en todos los puntos. Estrictamente hablando, Bultmann no considera a Pablo «inventor» de una síntesis teológica que él ha recibido de la comunidad helenística; tampoco creemos que Bultmann haya propugnado la adhesión a la fe en Cristo-Dios predicada por Pablo; habría que tener en cuenta el programa bultmaniano de desmitologización. Pero, en su conjunto, el juicio de Cambier es exacto. Bultmann no ha reconciliado al Jesús de la historia con el Cristo de la fe, y el Cristo de que habla san Pablo es éste último. En todo caso, la indiferencia y el desinterés de san Pablo por el Jesús terreno es una especie de axioma en la escuela de Bultmann, uno de esos supuestos que el uso convierte en dogmas, pero que difícilmente resistirían un análisis crítico concienzudo. De entre los muchos ejemplos que podríamos citar, veremos solamente cómo aborda el problema un discípulo de Bultmann, G. Bornkamm:

> «Como sucede en toda la predicación cristiana primitiva, es también característico de la de Pablo el que no se limita simplemente a repetir y transmitir la predicación del Jesús prepascual, sino que anuncia su muerte y resurrección como hechos salvíficos. Pablo mismo no ha conocido al Jesús histórico. Pero también la opinión según la cual, inmediatamente después de su conversión, Pablo se habría procurado de los apóstoles de Jerusalén los conocimientos necesarios sobre la vida, obra y predicación de Jesús, para hacer de ellas el objeto de su mensaje misionero, es pura fantasía, basada las más de las veces en la indicación de Ga 1,18 sobre la visita de 14 días a Cefas (¡después de dos o tres años!); fantasía que, además, 2 Cor 5,16 hace totalmente increíble. Un total de cuatro citas de palabras del Señor, de muy diferente contenido (1 Cor 7,10s; 9,14; 11,23-25;

1 Ts 4,15-17), ninguna de las cuales habla del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios, a las que en todo caso podrían añadirse algunas alusiones a palabras del Señor en la parte exhortativa de las cartas (Rm 12,14; 13,10; 16,19; 1 Cor 13,2), no refutan esta impresión sino que la refuerzan. Y más si pensamos que las palabras citadas le valen a Pablo en cuanto que son palabras del Señor exaltado. Pablo no habla nunca de Jesús como rabbí de Nazaret, como profeta o taumaturgo, sino sólo como 'Cristo', 'Hijo de Dios' y 'Señor', por cuya muerte y resurrección se ha llevado a cabo la salvación»[31].

No es precisa mucha agudeza para percibir, en esta cita de Bornkamm, el eco de Schweitzer. Con todo, hay que señalar que la corriente de pensamiento cuyas líneas hemos esbozado no ha recibido nunca la aprobación unánime de los exegetas, incluso en campo protestante. Ya en los días de Baur y la escuela de Tubinga se suscitaron agrias polémicas, y H. Paret respondió a los trabajos de Baur en un largo artículo de 1858 («Pablo y Jesús»), en el que aparecían ya los principales argumentos esgrimidos por todos aquellos en desacuerdo con Baur y su escuela. Estos argumentos son: a) el Cristo predicado por Pablo y, en general, toda su teología, presupone un amplio conocimiento de la vida terrena de Jesús, así como de sus enseñanzas; b) las cartas paulinas contienen, de hecho, información sobre la historia de Jesús; más aún, hay en ellas numerosas explícitas y alusiones o paralelos a palabras de Jesús; y c) la afirmación de «indiferencia» por parte de san Pablo hacia el Jesús terreno es infundada debido a que nosotros sólo poseemos datos de una pequeña parte de la actividad misionera del Apóstol; además, tal afirmación comete el error de suponer que las cartas

[31] G. Bornkamm, «Paulus»: RGG V, 175s. Cf. también su obra *Paulus*, Stuttgart 1969, 121ss.

paulinas son un ejemplo típico de su predicación. Muy al contrario —opina Paret— sus cartas presuponen la predicación misionera; es en ésta donde san Pablo trataría extensamente de los hechos y las palabras de Jesús.

Podríamos señalar toda una lista de autores que han seguido, más o menos de cerca, la línea de argumentación sugerida por Paret. Casi cincuenta años más tarde, la obra de A. Resch, *El paulinismo y las palabras de Jesús* (1904), pretendía haber descubierto en las nueve cartas paulinas (incluyendo Colosenses) nada menos que 925 alusiones a las enseñanzas de Jesús, 133 más en Efesios, 100 en las Pastorales, y 64 en los discursos paulinos de Hechos. No contento con esto, Resch encuentra incluso en las cartas de san Pablo decenas de alusiones a dichos de Jesús hasta ahora desconocidos. La obra de Resch roza la fantasía, pero sirvió al menos para hacer sentir la necesidad de unos criterios metodológicos seguros antes de hacer juicios de valor sobre el número de alusiones a las palabras de Jesús que aparecen en los escritos paulinos.

Una dirección algo distinta se inició con los trabajos de A. Seeberg, especialmente en su obra *El catecismo del cristianismo primitivo* (1903), en la que se prestaba atención por primera vez al papel básico que el concepto de tradición jugaba en la exhortación moral del Apóstol. Esta obra mereció la aprobación de Dibelius y Bultmann, pero encontró sobre todo un recibimiento entusiasta por parte de los exegetas escandinavos y anglosajones, entre los que suscitó varios estudios más por las mismas sendas. Entre los autores más importantes que han seguido este camino podemos señalar a Ph. Carrington, C.H. Dodd y W.D. Davies, así como los escandinavos H. Riesenfeld y B. Gerhardsson. Hay, por supuesto, otros nombres. Pero no se trata de darlos todos, sino de mostrar que el debate sobre la relación entre san Pablo y Jesús sigue abierto. Buena prueba de ello son estas palabras de W.D. Davies, que marcan un decidido contrapunto a las de Bornkamm que citábamos más

arriba: «Las palabras de Jesús —escribe Davies— constituyen la fuente primaria de Pablo en su tarea de enseñanza moral». Tras repasar los paralelos entre la exhortación moral del Apóstol y la de Jesús, así como las citas y alusiones a palabras de Jesús que aparecen en sus cartas, Davies concluye: «Pablo está arraigado en el recuerdo y las palabras de su Señor... mezclándolas inconscientemente con el material exhortativo que ha tomado de otras fuentes»[32].

En la brevedad que el espacio de que disponemos nos impone, no podemos entrar de lleno en el debate. Una solución exhaustiva implicaría adentrarnos en algunas de las cuestiones más espinosas del estudio del Nuevo Testamento, como la relación entre la predicación cristiana primitiva y la de Jesús, el lugar que ocupaba la tradición evangélica en la vida de la primitiva Iglesia, el género literario de las cartas paulinas, la relación de san Pablo con la comunidad helenística, etc. Nuestra intención es mucho más modesta. Al final de este breve recorrido, el lector se habrá hecho inevitablemente una pregunta: El Cristo de que habla san Pablo en sus cartas, ¿es el Jesús de los evangelios, sí o no? Dicho con otras palabras: ¿Se interesaba san Pablo por el Jesús terreno, por su vida, por su enseñanza, o el Cristo que predica el Apóstol es una construcción teológica, sea del propio san Pablo o de la Iglesia primitiva?

Para responder a estas preguntas vamos a tomar como punto de partida el razonamiento de Bornkamm, basándonos en estudios recientes que ofrecen una explicación, a nuestro juicio, más conforme con los datos literarios del Nuevo Testamento. Examinaremos, pues, sucesivamente, los tres puntos centrales en que Bornkamm apoyaba su argumentación: la interpretación de 2 Cor 5,16, la visita de san Pablo a Cefas mencionada en Ga 1,18 y, por último, el problema de las citas y alusiones a la enseñanza de Jesús en las cartas paulinas.

---

[32] W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London ²1955, 136ss.

2. 2 Cor 5,16 y el conocimiento de Cristo

Al decir de Bornkamm, la opinión según la cual san Pablo se habría interesado por obtener información acerca de Jesús es desautorizada por él mismo en 2 Cor 5,16. Es preciso, pues, analizar este pasaje difícil, uno de los más controvertidos de las cartas paulinas. Para ello, seguiremos de cerca un estudio de J. Cambier: como veremos, la interpretación del texto supuesta por Bornkamm no es, por ser la más extendida, evidente (ni siquiera posible); hay otra interpretación, menos corriente, pero que da más razón de las dificultades del pasaje[33]. Éste dice así en una traducción literal:

> «De modo que, desde ahora, a nadie conocemos según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne (*kata sárka Christón*) ya no conocemos a nadie así».

Según la interpretación habitual, la fórmula «según la carne» modifica a «Cristo»; es lo que se llama sentido objetivo, pues el peso de la frase recae sobre el objeto del conocimiento, Cristo. San Pablo habla aquí del «Cristo según la carne», es decir, del Cristo histórico, tal como hubiera podido conocerle, por ejemplo, en Jerusalén. Este «Cristo según la carne» es el que ahora no interesa a san Pablo.

Para los autores que defienden la otra interpretación, en cambio, la expresión «según la carne» no modifica a «Cristo», sino al verbo conocer. El peso de la frase recae ahora sobre el sujeto, san Pablo, y por eso se puede hablar de sentido subjetivo. Es san Pablo quien en otro tiempo ha conocido «según la carne» a Cristo, pero quien ahora, gracias a la fe, lo conoce de otro modo. Es claro que

[33] J. Cambier, «Connaissance charnelle et spirituelle du Christ dans 2 Co 5,16», en *Littérature et Théologie Pauliniennes* (RechBib 5), Bruges 1960, 72-92.

el texto establece una oposición entre dos tiempos de la vida del Apóstol, pero esa oposición es interpretada de forma muy distinta en las dos interpretaciones: según la primera, san Pablo ha conocido en otro tiempo al Cristo según la carne, esto es, al Cristo humano, histórico; ahora ese Cristo no le interesa y ha sido sustituido por el Cristo celeste, místico, que vemos aparecer a cada paso en sus cartas. En la segunda interpretación, la oposición entre los dos tiempos se ve de otra forma: en otro tiempo, san Pablo ha conocido de forma carnal a Cristo; ahora ya no lo conoce así, sino mediante la fe. La oposición se da entre dos formas de conocimiento: una «según la carne»; la otra, religiosa y espiritual.

De esta breve presentación aparece con toda claridad el problema central de nuestro texto, esto es, el sentido que hay que dar a la locución «según la carne». ¿Significa simplemente «humano», según un sentido frecuente de la palabra «carne» en hebreo, o indica una cualidad religiosa, «carnal» como opuesto a «espiritual»? Sobre todo, ¿modifica al verbo conocer o al complemento «Cristo»? En torno a estos dos grandes tipos de exégesis, que denominaremos en adelante interpretación histórica y religiosa de 2 Cor 5,16, gravitan cantidad de explicaciones, reunidas en los grandes comentarios. Veamos, antes de pasar al análisis del texto, algunas de ellas.

En su clásico diccionario del griego del Nuevo Testamento, W. Bauer trata de 2 Cor 5,16 a propósito de la preposición *katá*. Allí recuerda que, salvo unos pocos autores, los estudiosos unen la locución «según la carne» (*kata sárka*) a «Cristo». Su opinión personal aparece más claramente en su estudio del término «carne» (*sárx*): nuestro versículo aparece en la acepción 6, donde la carne se define como «la parte exterior, tal y como es visible también a los ojos de un no creyente, esto es, lo natural, lo terreno..., 'el Cristo según la carne': Cristo en su aspecto natural (2 Cor 5,16)».

Esta posición, que también recoge H. Seeseman en el otro gran diccionario griego del Nuevo Testamento, el *Theologisches*

Wörterbuch de Kittel, tiene una larga historia en la exégesis: ya H. Meyer, en su comentario a la segunda carta a los Corintios ([3]1862), traduce «según la carne» por «según las apariencias sensibles» y lo une a «Cristo». Meyer, como más tarde J. Weiss, H. Windisch y H. Lietzmann, creía que san Pablo había podido conocer a Jesús; lo que el Apóstol diría aquí es precisamente que ese conocimiento no tiene valor religioso alguno. Con diferencias de detalle, esta interpretación es seguida por M. Dibelius, W.G. Kümmel, Strachman y H.J. Schoeps. Casi todos estos autores recurren a la carta a los Gálatas para interpretar la enigmática frase; algunos citan expresamente Ga 1-2, donde san Pablo afirma la independencia de su evangelio, y que no lo ha recibido de hombre alguno, sino por revelación. Algunos autores, en su mayoría católicos, defienden una variante más mitigada de la interpretación histórica: aunque la fórmula «según la carne» sigue modificando a «Cristo», san Pablo se estaría refiriendo «al conocimiento que había tenido de Cristo en el tiempo en que le consideraba como un doctor herético, justamente condenado por el Sanhedrín» (E.-B. Allo).

Pero, como Bauer admitía, hay autores que no han creído poder alistarse en las filas de la interpretación histórica: J. Cambier cita a Ph. Bachmann, H.D. Wendland, J. Sickenberger y O. Michel. El mismo Cambier se une, claro está, a esta explicación, al igual que, más recientemente, C.F.D. Moule. Este último autor ha escrito: «Por mi parte, estoy de acuerdo en que la renuncia de Pablo en 2 Cor 5,16 a un conocimiento de Cristo según la carne no tiene nada que ver con una cuestión de historia. *Kata sárka*, tal como se usa aquí, es un término moral que describe una actitud de interés personal o, más profundamente, un término religioso, que indica una postura perteneciente a un mundo al que Pablo ha renunciado»[34].

[34] C.F.D. Moule, «The Techniques of NT Research: A Critical Survey», en *Jesus and Man's Hope, II*, Pittsburg 1971, 29s.

Las razones que podemos invocar para justificar la interpretación religiosa son el contexto, la estructura de la frase y el vocabulario. A nuestro modo de ver, esas razones tienen un peso suficiente para no seguir viendo en 2 Cor 5,16 un pasaje privilegiado del desinterés de san Pablo por el Jesús terreno.

a) El contexto

Se sabe que 2 Corintios trata de justificar el ministerio apostólico de san Pablo y, al mismo tiempo, de defender su autoridad apostólica contra algunos que trataban de arruinarla en la comunidad de Corinto. Para ello, san Pablo proclama su fidelidad de apóstol de Cristo: la prueba son los mismos cristianos de Corinto, a los que el Apóstol llama «una carta de Cristo, redactada por ministerio nuestro, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo» (2 Cor 3,3). El ministerio apostólico, espiritual, sitúa a san Pablo muy por encima de la economía antigua; y la primera apología (2 Cor 2,14-7,16) va destinada a mostrar esa superioridad. La nueva economía, la cristiana, está presidida por el Espíritu; la señal de la antigua economía es «la letra», «la carne». Todos aquellos que no leen la Ley a la luz del Espíritu están todavía en la letra: es el caso de los judíos. Ese fue también el caso del mismo san Pablo, que en otro tiempo fue un judío obediente a la letra y atado a la carne. El comentario, al estilo rabínico, sobre el episodio del velo de Moisés (2 Cor 3,7-18), ilustrará a la perfección esta idea del Apóstol: para los judíos, el sentido mismo de las Escrituras está velado.

San Pablo, pues, defiende su ministerio como un ministerio «espiritual», conducido y guiado por el Espíritu, contra las perspectivas humanas que llama «carnales». Los judaizantes, al defender la letra de la Escritura, vienen a defender sus tradiciones humanas (carnales), al igual que en su vida práctica se conducen por

móviles humanos, y esto, hasta en su ministerio (véase, además de la primera apología, 2 Cor 10-13). San Pablo hace entender a sus detractores de Corinto que se han quedado en un punto de vista humano (carnal y no espiritual), superado (viejo y no renovado por Cristo): él, al contrario, está en la novedad del Espíritu traído por Cristo y su conducta no tiene ya nada de una vida carnal.

En este pensamiento, la afirmación central es 2 Cor 3,17: el Espíritu es el Señor. Pese a todas las dificultades para entender este texto, lo que aquí se afirma —y fuertemente— es que, en el nuevo régimen inaugurado por Cristo, la lectura de la Escritura se hace a la luz del Espíritu. Esa «iluminación» del Espíritu se explica en el curso de la exposición: el Espíritu que poseemos por la fe (4,13) nos llevará a la resurrección, como Cristo (4,13-15); hará morir en nosotros el hombre exterior y renovará el hombre interior (4,16), para que lo mortal sea absorbido por la vida en todos los que han recibido las arras del Espíritu (5,4s). Esta vida nueva, según el Espíritu, impone a los creyentes costumbres nuevas: ya no deben vivir para sí, sino para Cristo, muerto y resucitado por ellos. La conclusión de todo este pensamiento brota espontáneamente: el cristiano es una creatura nueva (5,17).

Nuestro pasaje viene inmediatamente antes de esta conclusión. En él, san Pablo hace referencia a su propia persona, a su historia. Pero en todo el contexto no encontramos una sola alusión al pensamiento que los defensores de la interpretación histórica creen poder leer en 5,16. San Pablo no está hablando de una oposición entre el Cristo histórico y el Cristo que él predica: esa oposición sólo existe en la mente de algunos exegetas modernos. El Apóstol contrapone, a lo largo de toda la primera apología, dos actitudes diferentes: una actitud humana, regida por la «carne», que en la lectura de la Escritura se queda en la «letra», y otra «espiritual», regida por el Espíritu, que trasciende la letra y prescinde de miras humanas; una y otra están representadas por los adversarios del

Apóstol y por el propio san Pablo, respectivamente. Es a la luz de esta contraposición como hay que leer nuestro versículo: también san Pablo ha participado de esa actitud «carnal», y conoció «carnalmente» a Cristo. Pero ahora ya no conoce así, ni a Cristo ni a nadie.

Son varios los autores que han señalado el valor de paréntesis que tiene 2 Cor 5,16; otros, al contrario, rehúsan esta calificación y quieren que el v.16 se una íntimamente a lo que precede y a lo que sigue. Pero la oposición entre ellos es más aparente que real. Todos reconocen el carácter polémico que se esconde en la observación de 2 Cor 5,16; ahora bien, hablar de una observación polémica en el contexto de una exposición teológica y pastoral es reconocer la existencia de un paréntesis.

¿En qué radica ese carácter polémico? San Pablo está exponiendo la novedad de la vida cristiana, hecha posible por la muerte y resurrección de Cristo, novedad a la que sirve su ministerio apostólico. De hecho, el v.17 está estrechamente unido al 15. Pero en el interior de la exposición se expresa, en forma de paréntesis, una preocupación pastoral que aparece muchas veces a lo largo de la carta y que san Pablo hace intervenir aquí, bruscamente, para obtener el resultado que desea: la justificación de su conducta ante los fieles de Corinto. Dicho con otras palabras, san Pablo prevé un posible ataque de sus adversarios en Corinto, una acusación contra él: también su conducta es carnal, también él obra por motivos humanos. El Apóstol reacciona inmediatamente: él ha sido carnal (cuando perseguía a la Iglesia), pero en otro tiempo, no ahora. Ellos, en cambio, lo siguen siendo todavía.

b) La estructura y el vocabulario

Lo que el contexto nos deja entrever va a confirmarse con el estudio de la estructura de la frase en cuestión. De todas las divisiones

del versículo que se han propuesto, la más razonable parece ser la que ve en él tres partes, bien marcadas por la repetición del verbo «conocer»:

> «De modo que, desde ahora, a nadie conocemos (*oídamen*) según la carne.
>
> Y si conocimos (*egnókamen*) a Cristo según la carne (*kata sárka Christón*)
>
> ya no conocemos (*ginóskomen*) a nadie así».

Esto remite al esquema *a b a*, o mejor, *a b a'*, que es muy característico: *a'* recoge y repite *a* con una insistencia mayor. Esto es, una primera afirmación —la vida de san Pablo ya no es carnal—, se repite en la tercera parte con más énfasis: no, no lo es. En la segunda parte, la afirmación es subrayada con una adversativa: en otro tiempo, es cierto, tuvimos un conocimiento carnal de Cristo.

Para explicar el procedimiento de composición del esquema hay que recurrir al lazo verbal que une las tres partes mediante el verbo «conocer» *(a b a'*) y la locución «según la carne» (*a b*). Pero, además de la lógica antitética del semita que era san Pablo y la intención polémica que le lleva a prevenir el posible ataque de sus detractores, es sabido que el Apóstol gusta de referirse al tiempo en que era perseguidor de la Iglesia, para no «gloriarse sino en su debilidad». Él fue carnal como ellos antes de su conversión, pero ya no lo es.

El interés de haber reconocido este esquema ternario radica en que sugiere la sinonimia del verbo conocer en las tres partes, aunque san Pablo emplea dos verbos diferentes: *eidénai* en *a* y *ginóskein* en *b a'*. Lo mismo podemos decir de las dos veces en que aparece la fórmula «según la carne»: es evidente que en los dos casos ha de significar lo mismo y realizar una función semejante. Ahora bien, quienes defienden la interpretación histórica tienen que

admitir un sentido diferente en los dos verbos, para no hacer decir a san Pablo la tontería de que no conoce a nadie «humano». Igualmente, según los autores que en la segunda parte unen la locución «según la carne» a «Cristo», resulta que *kata sárka* tiene que ejercer en una misma frase dos funciones distintas, y significar dos cosas distintas también. En v.16b modifica el complemento «Cristo», y significaría «el Cristo según la carne, el Cristo histórico, visible». Pero, ¿y en 16a? Ahí la locución «según la carne» modifica necesariamente al verbo conocer: no conocemos carnalmente a nadie, pues afirmar que san Pablo quiere decir que no conoce a nadie visible, histórico o humano es un enorme despropósito. El único modo de evitarlo es hacer que el «nadie» de las partes primera y tercera se refiera también veladamente a Cristo. Pero ¿hay algún indicio de ello? ¿No es esto poner en el texto más de lo que permite cualquier interpretación razonable? En 16 a y c, san Pablo afirma verdaderamente que no conoce a nadie según la carne, esto es, que su conducta y su ministerio no son carnales con respecto a nadie, ni a Cristo ni a los hombres. Ni, por supuesto, a los corintios.

El análisis del vocabulario no hará sino reforzar esta interpretación. En primer lugar, está el término «Cristo», que designa siempre en san Pablo a Jesús resucitado y glorioso, Señor de la Iglesia. Si san Pablo hubiera querido referirse en este pasaje a Jesús terreno, antes de su resurrección, habría dicho, lo mismo que en otras ocasiones, «Jesús». Este detalle hace imposible la interpretación histórica: pues, para los autores que la defienden, Cristo resucitado es, naturalmente, el Cristo de la fe. El de la historia es el del ministerio público, el predicador de Palestina. Resulta que san Pablo dice aquí, según eso, que ha conocido en otro tiempo al Cristo (resucitado) según la carne, lo cual es ciertamente otro despropósito. Lo que sucede es, sencillamente, que san Pablo ignora la distinción que establece la exégesis moderna entre Jesús de la historia

y Cristo de la fe. Él distingue, ciertamente, entre Jesús antes de su glorificación y después de su glorificación, pero en los dos casos se trata de la misma persona. El uso, muy temprano, del nombre compuesto «Jesucristo» bastaría por sí mismo para probarlo.

En cuanto al verbo «conocer», ya hemos visto que san Pablo emplea dos verbos sinónimos: *eidénai* en la primera parte, *ginóskein* en los dos restantes. Este último verbo es empleado por san Pablo más de treinta veces y, menos en tres casos, siempre tiene un significado religioso: designa el conocimiento de la obra del Padre llevada a cabo por Cristo. Lo mismo sucede con *eidénai*: aunque san Pablo usa menos veces este verbo, sólo en dos ocasiones sirve para expresar un conocimiento «histórico». En el resto de los casos, que suman una docena, designa, como *ginóskein*, un conocimiento de naturaleza religiosa.

Nos queda por estudiar la locución «según la carne». La discusión estriba aquí, como sabemos, en si hay que unir esta fórmula al verbo «conocer» o al complemento «Cristo». Tanto el contexto como la estructura de la frase hacen muy poco probable que la expresión pueda significar aquí lo que es inevitable si se une a «Cristo»: «humano», «histórico». Al adoptar esa solución se rompe el hilo del pensamiento paulino y la estructura literaria del versículo, creando insuperables problemas de interpretación: hay que dar un sentido distinto a la fórmula en la primera parte, hay que explicar por qué san Pablo usa el término «Cristo» para referirse al Jesús terreno; por último, hay que justificar por qué san Pablo introduce aquí semejante pensamiento.

Todas estas dificultades desaparecen si unimos la locución «según la carne» al verbo «conocer», tanto en la primera parte como en el segundo. San Pablo opone un «conocimiento carnal (según la carne)», característico de sus adversarios y que él ha compartido cuando era perseguidor de Cristo, al «conocimiento espiritual» que él ahora posee, y que rige toda su vida, para con Cristo y

para con los hombres. Tal vez no está de más subrayar el carácter antijudío (y, por lo tanto, polémico) que se esconde tras la expresión «conocimiento carnal». Ya la predicación profética había opuesto la «circuncisión del oído», la «circuncisión del corazón» a la circuncisión puramente material, externa. La acusación de «carnales» que san Pablo hace a sus adversarios va en la misma línea: esclavos de la «letra», de la «carne», son incapaces de vivir según el Espíritu. Es decir, que al interpretar «según la carne» como un elemento que modifica al verbo «conocer», de donde resulta la expresión «conocimiento carnal», se acentúa el carácter polémico de la frase, unánimemente reconocido por todos los autores.

Podemos ya concluir. El principal argumento de Bornkamm (y de muchos otros) para ver en san Pablo un desinterés por la persona de Jesús carece de base. El texto en que se apoya sólo puede ser interpretado así al precio de introducir en él toda una serie de inconsecuencias. San Pablo no afirma, en 2 Cor 5,16, que el conocimiento del Cristo histórico carece de valor, sino que el conocimiento de Cristo al margen de la fe carece de valor. Él ha conocido así a Cristo, pero ahora su conocimiento brota de la fe, y rige toda su vida. Con ello san Pablo viene a decir algo muy distinto de lo que leen en él los intérpretes modernos: el pasaje no habla para nada de un desinterés por la figura de Jesús, sino de dos formas de conocerla y de acercarse a ella: una con los ojos de la «carne», otra con los de la fe, con el Espíritu. Pero el Cristo al que san Pablo ha perseguido, cuando conocía «carnalmente», es el mismo en quien ahora cree, y por el que ahora «ha perdido todas las cosas y las tiene por basura» (Flp 3,8). Si el Apóstol hubiera oído hablar de sus intérpretes, y de la supuesta separación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, se hubiese sorprendido extraordinariamente. Y es que el Cristo en quien san Pablo cree no es un personaje mítico o una creación teológica. Es Jesús de Nazaret, muerto y resucitado al tercer día. Es Jesucristo, para quien ha de vivir ahora el cristiano,

que ha entrado gracias a él en una vida nueva, según el Espíritu y no según la carne.

San Pablo, pues, no despreciaba al Jesús histórico, ya que era él en quien creía, y por el que había de dar su vida. Tras esta comprobación, nos queda aún examinar si en las cartas paulinas hay indicios positivos del interés de san Pablo por la persona y la tradición de Jesús. Pero eso será ya materia de un próximo capítulo.

Capítulo XI
SAN PABLO Y JESÚS (II)

En el capítulo precedente veíamos que, para una parte de los estudiosos del Nuevo Testamento, san Pablo, tal y como se manifiesta en sus cartas, parecía desentenderse de la figura histórica de Jesús y de la tradición evangélica. El centro de interés de san Pablo, según esos autores, estaba en un Cristo que era, en buena medida, producto de la especulación teológica —o mítica— del cristianismo primitivo. Es decir, que el Cristo predicado por san Pablo y por los otros apóstoles de la Iglesia primitiva era más un salvador ideal, glorificado y exaltado hasta convertirlo en una figura celeste, que el Jesús que conocemos a través de los evangelios. De ese Jesús —dicen estos autores— san Pablo no sabía sino que había muerto y había resucitado: el resto —sus acciones, su vida, su predicación— carecía de interés para él.

El punto de partida para una afirmación tan insólita como extendida es el divorcio entre la historia y la fe que el pensamiento occidental viene arrastrando desde la Ilustración, sin llegar, a pesar de sus esfuerzos, a desentenderse de él. La fe es dogma, especulación (sinónimos casi de fantasía); la historia no ofrece ningún punto de partida para la fe. Esta idea, así formulada, atenta contra lo esencial de la fe cristiana, que si algo es, es la aceptación de lo que Dios ha obrado en nuestra historia humana por medio de

Jesucristo. En el campo de los estudios bíblicos, el prejuicio aparece formulado en términos de historia y crítica literaria: existe un abismo entre Jesús, lo que verdaderamente hizo y fue, y la predicación cristiana sobre él. Ya los evangelios, según esta manera de pensar, permiten apenas reconstruir algunos de los hechos fundamentales de su vida, tan falseados están los hechos por la fe de los cristianos que conservaron —e inventaron— la tradición. Pero el divorcio es aún más claro en los que podríamos llamar «escritos teológicos» del Nuevo Testamento: las epístolas y el Apocalipsis. Allí, cualquier interés por el Jesús terreno ha desaparecido, en beneficio de una figura mítica y celeste, de la que depende la salvación de todos los hombres, pero que guarda muy poca relación con lo que Jesús fue y representó.

Naturalmente, los autores que piensan de este modo no creen ser víctimas de un prejuicio; según ellos, en el estudio del Nuevo Testamento hay suficientes indicios para apoyar su postura. En el caso de san Pablo, el principal argumento esgrimido para mostrar su falta de conocimiento de la figura histórica de Jesús es el escaso número de palabras, enseñanzas o hechos de la vida de Jesús que aparecen citados en las cartas paulinas. «Pablo —escribe R. Bultmann— consideraba valioso poder disponer de una palabra del Señor para fines de disciplina, esto es, para el orden de las comunidades, como lo demuestra 1 Cor 7,25. Pero entonces está claro que, si en otras ocasiones no la cita, en lugares donde podría esperarse que lo hiciera, es sencillamente porque no conoce ninguna»[35]. A este argumento, tomado del análisis de las cartas paulinas, suele añadirse otro que lo corrobora: san Pablo mismo, en 2 Cor 5,16, parece desmentir cualquier interés por la figura de Jesús, al que el Apóstol llamaría aquí «el Cristo según la carne».

[35] R. Bultmann, «Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus», en *Glauben und Verstehen, I*, Tübingen [3]1958, 190.

En el capítulo anterior hacíamos un pequeño estudio de este pasaje difícil de la segunda carta a los Corintios: en él veíamos que el texto no dice nada de una contraposición entre el «Cristo según la carne» y un supuesto «Cristo espiritual» al que san Pablo predica. Lo que el pasaje contrapone son dos formas de conocimiento de Cristo: un conocimiento «según la carne», carnal, que es el que san Pablo tenía de él antes de su conversión, y un conocimiento «espiritual», que es el que posee tras la aparición en el camino de Damasco. 2 Cor 5,16 es, por tanto, irrelevante para nuestro tema, y cualquier otra interpretación es forzada, tanto lingüística como literariamente. Nos queda ahora examinar el otro argumento: ¿juega algún papel la tradición evangélica —la tradición sobre Jesús— en las cartas paulinas?

1. Citas «explícitas» de la palabra del Señor

En varias ocasiones recurre san Pablo explícitamente a la autoridad de la palabra del Señor. Tenemos la primera de ellas en 1 Ts 4,15-17, que es tal vez el escrito más antiguo de todo el Nuevo Testamento. San Pablo recuerda en este pasaje a los fieles de Tesalónica la esperanza que obra en el cristiano, sin duda porque entre algunos de ellos habían surgido dudas o inquietudes sobre la segunda venida del Señor, y sobre su repercusión para los cristianos difuntos y para los que pudieran estar aún vivos en ese momento. Tras hacer una referencia a cómo la fe en la resurrección de Jesucristo entraña la esperanza de nuestra propia resurrección, el Apóstol continúa:

> «Os decimos esto como palabra del Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la venida del Señor, no nos adelantaremos a los que durmieron. El Señor mismo, a la orden

> dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor».

Aunque san Pablo ha apelado expresamente a la palabra del Señor, es evidente que aquí no tenemos una cita literal de ningún pasaje de los evangelios. Ante este hecho, algunos se inclinarán a pensar que san Pablo, como profeta y apóstol, «habla en el Espíritu», y por eso atribuye su declaración solemne, sus propias palabras, al Señor resucitado. San Pablo habla «en nombre del Señor», y eso le permite no distinguir entre sus propias palabras y la palabra del Señor. Dicho de otro modo: no encontramos estas palabras en la tradición evangélica porque no son de Jesús, sino de san Pablo, que habla «en nombre del Señor». Visto así, el problema desaparece. Pero es así como muchos imaginan la formación de buena parte de la tradición evangélica. En la predicación cristiana, profetas, apóstoles y maestros hablaban en nombre del Señor. Como para el cristianismo primitivo no había distinción entre el Jesús terreno y el Señor glorificado, muchas de las enseñanzas surgidas de este modo se atribuyeron a Jesús y pasaron a formar parte de la tradición sobre su vida y su enseñanza.

No vamos a discutir aquí esta forma de concebir el origen de la tradición evangélica, que es fruto de una aplicación radical del método de la Historia de las formas. Digamos sólo que hay en ella más fantasía que respeto a los datos que poseemos. Pero ciñéndonos a nuestro punto, esta explicación no es la única posible; ni siquiera la más probable. Cabe pensar que los evangelios no nos han conservado todo lo que Jesús hizo y enseñó. La tradición ha conservado otras palabras de Jesús no contenidas en los evangelios, algunas de ellas de autenticidad más que probable. Pero aún cabe

una tercera explicación que es, a nuestro modo de ver, la más verosímil.

Es evidente que san Pablo no pretende dar como palabra del Señor todo el párrafo que hemos citado. Hay expresiones que no tendrían de este modo ningún sentido, como todo el v.17: «Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes…» Si Jesús habló de este punto, ciertamente no lo haría con estas palabras, que sólo son comprensibles en boca de un cristiano. Pero aunque las palabras de san Pablo reflejan la perspectiva del Apóstol, pueden no ser simplemente un pensamiento suyo. En efecto, aun cuando no encontramos sus palabras, literalmente, en los evangelios, lo que el Apóstol dice en estos versículos está saturado de alusiones y reminiscencias de palabras de Jesús que sí se han conservado en la tradición. Nos referimos concretamente a Mt 24,30s, que dice así:

> «Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre; y entonces harán duelo todas las razas de la tierra y verán venir al Hijo del hombre sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria. Y enviará a sus ángeles con sonora trompeta, y reunirán de los cuatro vientos a sus elegidos, desde un extremo de los cielos hasta el otro».

Las analogías incluyen no sólo la mención asociada del ángel y de la trompeta, sino la referencia a las nubes. ¿No cabe pensar que san Pablo está aludiendo aquí a una enseñanza de Jesús como la que tenemos en Mt 24,30s? En ese caso, lo que hace san Pablo no es propiamente citar, sino parafrasear e interpretar unas palabras de Jesús, que supone tal vez perfectamente conocidas por los fieles de Tesalónica.

Algo parecido tenemos en los otros casos en que san Pablo recurre explícitamente a la palabra del Señor. Curiosamente, todos

ellos están en la primera carta a los Corintios. Esto, de suyo, no tiene nada de particular, pues gran parte de esta carta va destinada a responder a una serie de cuestiones que le han planteado los fieles de Corinto. Que san Pablo recurra, para resolverlas o iluminarlas, a «la palabra del Señor» no es sino lo que podríamos esperar de un apóstol. Este recurso, sobre todo en la forma solemne en que aparece aquí, es menos necesario cuando las cartas son más personales, cuando replica a sus adversarios o desarrolla su propio pensamiento.

La primera ocasión en que san Pablo apela a la palabra del Señor es 1 Cor 7,10, en una sección destinada a iluminar la valoración cristiana del matrimonio y la virginidad. Dice así: «En cuanto a los casados les ordeno, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido, mas en el caso de separarse, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con el marido, y que el marido no despida a su mujer». Tampoco tenemos aquí una cita literal, pero es indudable que san Pablo se está refiriendo a la enseñanza de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio, conservada en Mc 10,11 (Mt 5,32; 19,9; Lc 16,18).

En los capítulos 8-10 de 1 Cor, san Pablo trata la cuestión de la licitud, para un cristiano, de comer carnes inmoladas a los ídolos. El cristiano es libre —dice el Apóstol— para comer esas carnes, que se vendían en el mercado a bajo precio. Un ídolo no es nada; por eso, el comer unas carnes que habían sido usadas en los sacrificios paganos no tiene por qué manchar la conciencia del cristiano. Pero el cristiano puede verse en la obligación de prescindir de ese derecho, y no por los alimentos mismos, sino por no escandalizar a alguien de conciencia más débil, «un hermano por quien murió Cristo». San Pablo ilustra la cuestión con el ejemplo de su propia vida: también él, como apóstol, tiene una serie de derechos de los que no ha hecho uso. Es en este contexto donde recuerda que «también el Señor ha ordenado que los que predican el evangelio vivan del evangelio» (1 Cor 9,14). Tampoco en este caso la cita es literal, pero la referencia a la enseñanza de Jesús es clara.

San Pablo está aludiendo a las instrucciones de Jesús sobre el sustento de los discípulos: «El obrero merece su sustento» (Mt 10,10) o, como dice el paralelo de san Lucas, «el obrero tiene derecho a su salario» (Lc 10,7).

En todos estos casos, el lector tiene la impresión de que san Pablo no intenta citar literalmente la tradición, sino que se contenta con referirse a ella, de modo alusivo, interpretándola. También parece claro que el Apóstol supone a sus lectores familiarizados con ella. Su forma de aludir a ella, como de pasada, no es la de quien promulga, sino la de quien recuerda algo que ha sido dado a conocer anteriormente.

Esto, es verdad, no lo dice san Pablo en los pasajes que hemos citado hasta ahora. Sí que lo dice, en cambio, en los que nos quedan por ver, tomados también de la primera carta a los Corintios. En ellos, san Pablo afirma explícitamente —y pone énfasis en ello— que va a recordar algo que los fieles ya conocen, algo que el propio san Pablo les había transmitido. Esto da una cualidad especial a estos dos pasajes: son, tal vez, los únicos en que san Pablo hace una verdadera «cita» de la tradición, aunque ésta es de naturaleza diferente en los dos casos.

En el primero se trata de unas palabras de Jesús, las de la institución de la Eucaristía. San Pablo recurre a ellas para corregir algunos desórdenes que se han producido en las reuniones litúrgicas de la comunidad de Corinto. El pasaje que nos interesa dice así:

> «Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche que fue entregado, tomó pan, y después de dar gracias, lo partió y dijo: 'Éste es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en conmemoración mía'. Asimismo también el cáliz después de cenar diciendo: 'Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces lo bebiereis, hacedlo en conmemoración mía'» (1 Cor 11,23-25).

Dos cosas nos importa observar en este pasaje. En primer lugar, san Pablo habla el lenguaje de la tradición oral judía. Fórmulas como «recibí del Señor», «os he transmitido», son equivalentes griegos a los términos técnicos que usaban los rabinos judíos para describir el proceso de transmisión de la tradición oral. Es claro que si san Pablo usa este mismo lenguaje para hacer una cita de la tradición evangélica, es porque ésta se ha elaborado, conservado y transmitido de un modo similar a la tradición oral judía. San Pablo es, pues, portador de una tradición sobre Jesús, que ha transmitido a las comunidades en su predicación, y a la que recurre ocasionalmente en sus cartas. Esto que aquí dice san Pablo puede sin duda aplicarse a los otros lugares que hemos citado, aunque en ellos el Apóstol no lo diga explícitamente.

La segunda observación se refiere a la expresión «recibí del Señor». Es evidente que san Pablo no fue testigo de las palabras que cita. Se podría pensar en una revelación —no han faltado autores para ello—, pero la hipótesis es totalmente gratuita. Piénsese que san Pablo habría recibido el contenido de lo que sucedió «la noche en que el Señor Jesús fue entregado», ¡casi con las mismas palabras que en la tradición evangélica! La fórmula alude simplemente a que el origen de la tradición es Jesús, y prescinde del hecho de si en la cadena tradicional ha habido eslabones intermedios. San Pablo sólo menciona el primero y el último: el Señor Jesús y él. Tenemos derecho a pensar que lo mismo sucede en los otros pasajes en que san Pablo apela a la palabra del Señor. Pensar, para esos casos, en revelaciones o en palabras inspiradas que los profetas cristianos pronunciaban en nombre del Señor supone más imaginación de la que está permitida razonablemente. El uso que aquí hace san Pablo de la fórmula «recibí del Señor» nos obliga a concebir el origen de esas palabras del Señor de otro modo.

En el último caso que nos queda por ver, la «cita» no es de palabras de Jesús, sino de episodios narrativos de la tradición evangélica.

Se trata del conocido comienzo del capítulo 15 de 1 Cor, en que san Pablo trata de responder a algunas dudas de los corintios en torno a la resurrección de los muertos:

> «Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os prediqué, que habéis recibido y en el cual permanecéis firmes, por el cual seréis también salvos, si lo guardáis tal como os lo prediqué… Si no, ¡habríais creído en vano! Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales la mayor parte viven todavía, otros han muerto. Luego se apareció a Santiago; más tarde, a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí, como a un abortivo» (1 Cor 15,1-8).

El comienzo de este pasaje es aún más explícito que 1 Cor 11,23. San Pablo afirma, en el mismo lenguaje técnico de la Ley oral judía, que él ha recibido una tradición sobre la muerte, la sepultura y las apariciones de Jesús, y que esa tradición ha sido transmitida por él a los fieles de Corinto. En cuanto al contenido de esa tradición, tanto el lenguaje como la fraseología indican un fuerte colorido palestinense. Podría tratarse de una confesión de fe de la Iglesia primitiva, y en ese caso el texto sería irrelevante para mostrar que san Pablo conocía la tradición sobre Jesús. Pero se ha sugerido —y la hipótesis es sumamente atractiva— que las escuetas frases del Apóstol suponen la existencia de relatos pascuales más desarrollados, similares a los que tenemos en los evangelios. De estos relatos, san Pablo se contenta con citar los «títulos», según una costumbre de la que tenemos abundantes testimonios en la literatura rabínica: cuando un tradicionista tenía que citar un pasaje de

la tradición oral no lo recitaba por entero, sino que se contentaba con dar su «título», que solía ser una palabra llamativa del texto o una frase que resumía su contenido.

También se usaba este procedimiento para conservar grandes cantidades de textos orales en la memoria, o para citar la Escritura, que entonces no estaba dividida en capítulos y versículos. Así, en Mc 12,26, Jesús se refiere a Ex 3,1ss de este modo, un tanto sorprendente para nosotros: «Y acerca de que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, *en la zarza*...? » Del mismo modo que Jesús cita aquí la Escritura cita san Pablo en 1 Cor 15 la tradición evangélica, trayendo a la memoria de sus lectores los relatos concretos que les fueron narrados y enseñados al serles predicado el evangelio. Pero entonces, 1 Cor 15,1ss es un testimonio, y de los más patentes, del interés de san Pablo por la tradición sobre Jesús, tradición que él y sus colaboradores han transmitido a las comunidades cristianas por ellos fundadas.

Podemos concluir resumiendo los resultados de este pequeño estudio. En primer lugar, el Apóstol se sabe portador de una tradición sobre Jesús, a la que recurre ocasionalmente, pero siempre introduciéndola con una cierta solemnidad. En algunos casos, san Pablo afirma claramente que lo que les va a decir ya lo conocen sus lectores por la predicación anterior del Apóstol, en que esa tradición les ha sido transmitida. Por último, hay que notar que en ningún caso —salvo, tal vez, 1 Cor 11,23— san Pablo cita literalmente la tradición, sino que más bien se contenta con aludir a ella de uno u otro modo. David L. Dungan, que ha estudiado minuciosamente el uso que hace san Pablo de los dichos de Jesús en 1 Cor 7,10 y 9,14, formula de este modo uno de los resultados más sorprendentes de su investigación: «Es precisamente estudiando el uso explícito que hace Pablo de los dichos del Señor cuando se percibe con más claridad de qué modo tan alusivo e

indirecto acude a ellos»[36]. Más adelante veremos la importancia de esta conclusión.

2. Alusiones y paralelos

En 1905 Arnold Resch afirmaba haber descubierto en las cartas paulinas más de mil alusiones o paralelos a palabras de Jesús, además de otros 64 en los breves discursos paulinos del libro de los Hechos. La apreciación era, a todas luces, de un maximalismo exagerado, pero la obra de Resch sirvió sobre todo para hacer sentir la necesidad de un método riguroso antes de valorar el número posible de alusiones a las palabras de Jesús contenidas en las cartas paulinas. En consecuencia, no pocos críticos han optado por una postura escéptica, reduciendo al mínimo el número de alusiones comprobables. Así, por ejemplo, G. Bornkamm decía que a las cuatro citas ciertas de palabras del Señor se pueden añadir, a lo sumo, algunas alusiones en la parte exhortativa de las cartas, y citaba Rm 12,14; 13,10; 16,19 y 1 Cor 13,2. El lector tiene la impresión de que, para Bornkamm, las alusiones de san Pablo a las palabras de Jesús se reducen a estos cuatro pasajes.

Es cierto que la existencia de una alusión ha de probarse. Un paralelo más o menos vago no es suficiente. Sobre todo, hay que probar que el tema o la imagen en cuestión contiene un rasgo específico de la predicación de Jesús. Si ese rasgo fuera común, por ejemplo, al pensamiento judío, san Pablo y Jesús pudieran haberlo tomado de esa fuente común, y en ese caso, el parecido no supondría necesariamente dependencia. Ciertamente, esto hace más difícil el rastreo de las alusiones a palabras de Jesús en los

[36] D.L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul,* Oxford 1971, 147.

textos paulinos. Pero aun así hay, a nuestro juicio, un número suficiente de ellas como para que no se pueda seguir repitiendo que san Pablo ignoraba la enseñanza de Jesús.

Comencemos por una de las alusiones más evidentes. En 1 Cor 13,2, en el contexto del himno a la caridad, dice san Pablo: «Aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy». La sentencia de Jesús sobre la fe capaz de mover montañas se encuentra tres veces en los evangelios sinópticos, dos de ellas en san Mateo (Mc 11,23; Mt 17,20; 21,21), lo que muestra la importancia que le daba la Iglesia primitiva. La coincidencia entre la epístola y los evangelios es demasiado precisa, tanto en la metáfora como en el pensamiento, para pensar en la casualidad. Los destinatarios de la carta debían comprender inmediatamente el alcance de la alusión, aunque no hubieran oído más que una vez estas paradójicas palabras de Jesús. Es precisamente la alusión al dicho de Jesús la que confiere un mordiente especial al pensamiento expresado por el Apóstol.

Junto a este pasaje, Bornkamm citaba otros tres de la carta a los Romanos. En 12,14 san Pablo exhorta a los fieles de Roma: «Bendecid a los que os persiguen; bendecid, no maldigáis». Estas palabras son un eco evidente de la enseñanza de Jesús sobre el amor a los enemigos, conservada en Mt 5,43s y Lc 6,27s. La versión de san Lucas dice así: «Pero yo os digo a los que me escucháis: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os maltraten». Más adelante, en Rm 13,8-10, les alienta a «no tener con nadie otra deuda que la del mutuo amor», recordando que todos los mandamientos se resumen en el del amor al prójimo, y que «la caridad es la ley en su plenitud» (13,10). Este pensamiento remite a la discusión evangélica sobre el mayor de los mandamientos (Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28), y especialmente a las palabras de Jesús que san Mateo da al final del episodio: «De estos dos mandamientos (el de amar a

Dios y el de amar al prójimo) penden toda la Ley y los profetas» (Mt 22,40). Tras la exhortación de Rm 16,19 —«quiero que seáis ingeniosos para el bien e inocentes para el mal»— se esconde muy probablemente una alusión a las instrucciones de Jesús conservadas en Mt 10,16: «Sed, pues, prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas». En este caso, san Pablo conserva el pensamiento de Jesús, pero ha prescindido de la imagen que servía para expresarlo.

Hay muchas otras alusiones a la tradición sobre Jesús en las cartas paulinas. Aquí nos es imposible darlas todas, de modo que hemos de contentarnos con señalar algunas más[37]. Unas contienen paralelos doctrinales a la enseñanza de Jesús, como esta exhortación del 1 Ts 4,9: «En cuanto al amor mutuo, no necesitáis que os escriba, ya que habéis sido instruidos por Dios para amaros mutuamente», que es una clara alusión al mandamiento nuevo de la caridad (Jn 13,34; 15,12.17). En otras ocasiones, en cambio, es la imagen que sirve de vehículo al pensamiento paulino la que está tomada de la tradición.

Un ejemplo bastante claro de esto último tenemos en 1 Cor 3,10ss, en una exposición sobre la misión de los apóstoles: «Yo, como buen arquitecto —escribe san Pablo—, puse el cimiento, y otro construye encima. ¡Mire cada cual como construye! Pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo. Y si uno construye sobre ese cimiento con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, la obra de cada cual quedará al descubierto; la manifestará el Día, que ha de manifestarse por el fuego. Si la obra de uno, construida sobre el cimiento, resiste, recibirá la recompensa. Mas aquel cuya obra quede abrasada sufrirá el daño». Las imágenes que aquí emplea san Pablo, ¿no son una reminiscencia de la

[37] Cf. D.M. Stanley, «Pauline Allusions to the Sayings of Jesus»: CBQ 23 (1961) 26-39.

conclusión al Sermón de la Montaña? «Así, pues, todo el que oye estas palabras mías y las pone en práctica se asemejará a un hombre prudente que edificó su casa sobre roca…» (Mt 7,24). La versión que da san Lucas de estas palabras de Jesús hace referencia expresa a los cimientos: «Es semejante a un hombre que, al edificar una casa, cavó profundamente y puso los cimientos sobre roca…» (Lc 6,48).

Algunas de estas alusiones son simples, fáciles de discernir a poco familiarizado que se esté con la tradición evangélica. Es el caso de la alusión al dicho de Jesús sobre la fe que mueve montañas, que señalábamos antes (1 Cor 13,2 = Mt 17,20), o de esta otra que tenemos en 1 Ts 5,2, en el mismo contexto de instrucciones sobre la venida del Señor: «En lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, no tenéis necesidad que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche». Y más adelante: «Pero vosotros, hermanos, no vivís en la oscuridad, para que ese día os sorprenda como ladrón» (1 Ts 5,4). La pequeña parábola de Mt 24,42s (Lc 12,39s) nos da la clave de esta reminiscencia; dice así: «Velad, pues, porque no sabéis qué día vendrá vuestro Señor. Entendedlo bien: si el dueño de la casa supiese a qué hora de la noche iba a venir el ladrón, estaría en vela y no permitiría que le horadasen su casa». San Pablo, incluso, parece dar por supuesto que los fieles de Tesalónica conocen la parábola.

Pero hay otras alusiones que precisan un estudio más detenido para ser reconocidas. Varios autores han mostrado que toda la instrucción escatológica de las dos cartas a los Tesalonicenses está salpicada de paralelos y coincidencias con el llamado «apocalipsis sinóptico», que se conserva en Mc 13, Mt 24 y Lc 21. Los paralelos más llamativos corresponden al c.24 de san Mateo. De ellos, nosotros hemos visto ya algunos, pero el total de términos paralelos no es inferior a 21, lo que hace difícil no pensar en una dependencia

del lenguaje paulino con respecto a las enseñanzas de Jesús incorporadas en esta sección de los evangelios[38].

Un grupo de alusiones y reminiscencias muy peculiar lo constituyen algunas imágenes relativas a la vida agrícola, brillantemente estudiadas por H. Riesenfeld[39]. Son imágenes que hablan de la semilla y la plantación, del crecimiento y de la cosecha. Se dirá, sin duda, que esas metáforas son comunes a la simbólica de muchas religiones, y que aparecen en el Antiguo Testamento, y que este uso basta para explicar su aparición en los escritos paulinos.

Veamos la cuestión más de cerca. Uno de los pasajes del Antiguo Testamento que utiliza las imágenes de la siembra y la cosecha es éste, tomado del Sal 126,5s:

> «Los que siembran con lágrimas, cosechan entre cantares. Al ir, se van llorando, al llevar la semilla; volviendo, vienen cantando, trayendo sus gavillas».

O este otro, del libro del Eclesiástico:

> «No siembres, hijo, en surcos de injusticia, no sea que coseches siete veces más» (Si 7,3).

¿Cuál es el alcance de estas metáforas? Se trata de simples analogías en las que la sucesión, natural o paradójica, entre la siembra y la cosecha sirve para iluminar la relación entre dos acciones de la vida humana o entre dos momentos de la historia del pueblo santo. Israel fue al destierro —dice el Salmo— como los sembradores a su faena. Pero cuando el Señor cambie la suerte de su pueblo, entonces

---

[38] Cf. J.B. Orchard, «Thessalonians and the Synoptic Gospels»: Bib 19 (1938) 19-42; A. Feuillet, «Parousie»: SDB 6 (1960) 1362s.

[39] H. Riesenfeld, «Le langage parabolique dans les épîtres de Saint Paul», en *Littérature et théologie Pauliniennes* (RechBib 5), Bruges 1960, 47-59.

será como la alegría de la cosecha. Igualmente en el pasaje del Eclesiástico: toda siembra lleva consigo su cosecha, lo mismo si es de cereales que de malas obras. Pero en los dos casos la analogía no supera lo espontáneo, lo que es conocido de todos en las realidades que sirven de término a la comparación: que la siembra supone fatiga y la cosecha alegría, y que la cosecha sigue siempre a la siembra.

Si ahora pasamos al lenguaje paulino —y san Pablo hace uso frecuente de estas imágenes— las resonancias son muy distintas. En 1 Cor 9,11, por ejemplo, dice san Pablo: «Si en vosotros hemos sembrado bienes espirituales, ¿qué mucho que recojamos de vosotros bienes materiales?» En toda la frase, pero sobre todo en el primer miembro, el lenguaje alegórico no está hecho de imágenes espontáneas, sino supone un uso corriente de estas metáforas en la terminología común a su autor y a quienes se dirige. Una frase como «sembrar bienes espirituales» es imposible de comprender sin un conocimiento previo de la noción alegórica o espiritualizada de «sembrar».

El caso es parecido en 2 Cor 9,6-10: «El que siembra escasamente, escasamente cosecha; el que siembra a manos llenas, a manos llenas cosecha (…) Aquel que provee de semilla al sembrador y de pan para su alimento, proveerá y multiplicará vuestra sementera y aumentará los frutos de vuestra justicia». Esta vez, san Pablo recurre a la pura imagen de la siembra y la cosecha, pero da la impresión que es en función de una idea preconcebida que aparece al final del pasaje, en el v.10. La expresión «multiplicará vuestra sementera», en efecto, no brota de la metáfora original; de nuevo aparece el sentido espiritualizado de la siembra, que ya veíamos en 1 Cor 9,11. Igualmente en Ga 6,8: «El que siembre en su carne, de la carne cosechará corrupción; el que siembre en el Espíritu, del Espíritu cosechará vida eterna».

Digamos, para resumir, que san Pablo designa la misión del apóstol y la actividad de una iglesia local con la imagen de la siembra,

y eso en vistas a los resultados de esas actividades, que serán la cosecha. ¿Es este uso de ambas imágenes una novedad del Apóstol? El hecho de que en ningún momento se sienta obligado a justificar el nuevo contenido hace pensar que no: los destinatarios de sus cartas debían estar familiarizados con el sentido alegórico de tales imágenes.

Pero en la tradición cristiana primitiva hay algunos textos que pueden explicar el origen de este uso paulino, y precisamente en los evangelios. Nos referimos concretamente a las parábolas que hablan de la siembra y la cosecha en Mc 4, Mt 13 y Lc 8; y, sobre todo, a la explicación de la parábola del sembrador (Mc 4,14-20). En este caso es la versión de san Lucas la que ofrece un paralelo más estrecho al lenguaje de san Pablo; en ella encontramos: «salió el sembrador a sembrar su semilla» (Lc 8,5); «la semilla es la palabra de Dios» (8,11). En san Marcos tenemos los verbos «crecer» (Mc 4,8) y «dar fruto» (Mc 4,20; cf. 2 Cor 9,10). La importancia de estos paralelos no estriba sólo en la similitud de lenguaje, sino especialmente en que se nos da una clave interpretativa: la siembra, la semilla, la cosecha son ahora imágenes de una realidad espiritual, la predicación de la Buena Nueva y los efectos que esa predicación produce. En función de estos textos es posible explicar el nacimiento, en la Iglesia primitiva, de un lenguaje alegórico en torno a las imágenes de la siembra y la cosecha. Sin entrar a discutir —dice Riesenfeld— la autenticidad de la interpretación de la parábola del sembrador, podemos concluir que el uso alegórico que aparece en los evangelios es anterior al de san Pablo, y que le sirve de base.

Los temas de la siembra y la cosecha no son los únicos en que las parábolas evangélicas nos dan la clave para entender el lenguaje de san Pablo. Emparentado con éstos aparece la imagen del fruto, que en Rm 15,28 puede depender de la idea de la cosecha (los sacos de trigo se «sellaban» para la venta), pero que en otros lugares (cf. Flp 4,17s; Rm 1,13) parecen tener como sustrato la parábola de la

higuera narrada en Lc 13,6-9. También vemos aparecer en san Pablo la imagen del servidor fiel (1 Cor 4,1s; cf. Lc 12,42), la del heredero (Rm 8,17; Col 1,12; cf. Mc 12,7; Mt 5,5; Mc 10,17), o la de la boda (2 Cor 11,2; Ef 5,25-32; cf. Mt 25,1-10). Esta enumeración, que —repetimos— es incompleta, basta para hacernos una idea de lo acertado de la apreciación de M. Black: «Las palabras de Jesús constituyen la fuente primaria de la enseñanza de Pablo». La forma tan espontánea, tan poco consciente, en que acuden a san Pablo imágenes e ideas tomadas de la tradición evangélica es la mejor prueba de ello.

3. Conclusión: san Pablo y la tradición evangélica

Al llegar a este punto de nuestro estudio hemos de hacernos dos preguntas. En primer lugar, ¿no es extraño que el número de alusiones sea mucho mayor que el de verdaderas citas? Además, ¿por qué san Pablo utiliza en sus cartas las palabras de Jesús, y no alude, en cambio, a los relatos de milagros, las controversias o el material narrativo de los evangelios?

Lo primero que habría que decir a todo esto es que no hemos de imaginarnos a san Pablo como un exegeta moderno, que no sabe hacer afirmación alguna sin indicar al pie de página la bibliografía y todas las referencias pertinentes. Sus cartas son escritos ocasionales, verdaderas cartas, no la proclamación oficial del evangelio, que san Pablo supone siempre que ha tenido lugar anteriormente. La transmisión de la tradición evangélica se había realizado en el curso de la misión directa en las comunidades, como una actividad apostólica específica. Eso explica que san Pablo no tenga que recurrir a ello sino ocasionalmente, y que cuando lo hace, se contente con «recordar» algo que sus fieles ya han recibido y conocen perfectamente. De ahí que también las «citas» conserven un cierto carácter alusivo.

En cuanto a la segunda cuestión, hay que tener en cuenta un hecho de vital importancia, incluso para la recta comprensión de lo que es la tradición evangélica. Gran parte del material narrativo contenido en los evangelios era inutilizable en unos escritos como las cartas paulinas. Episodios como los milagros o las controversias estaban tan arraigados en el misterio terreno de Jesús que difícilmente podían tener cabida en el marco de un escrito doctrinal o exhortativo. Su lugar era, justamente, la tradición sobre Jesús, el relato de su vida y de su obra, algo que formaba necesariamente parte de la instrucción de los apóstoles a sus comunidades, pero como una actividad perfectamente diferenciada: relatar y transmitir la tradición sobre Jesús. De esa tradición, sólo las palabras y las enseñanzas de Jesús podían fácilmente sacarse de su contexto y servir de base a desarrollos doctrinales o exhortaciones morales.

Por otra parte, si las conclusiones de nuestro estudio son correctas, la imagen de las relaciones entre san Pablo y Jesús que resulta de él es bastante diferente de aquella a que nos tiene acostumbrados una parte de la crítica moderna. Seguir afirmando que san Pablo no se interesaba por la tradición sobre Jesús, o que no la conocía apenas, es sencillamente falso. Para hacerlo hay que falsear algunos datos, minimizar otros; en definitiva, es preciso leer los textos paulinos con la previa convicción de que un interés de san Pablo por la tradición evangélica es *imposible*.

Un ejemplo claro de esta «lectura al revés» lo tenemos en la breve información de san Pablo, en el testimonio autobiográfico de Ga 1-2, sobre una visita suya a san Pedro en Jerusalén. El pasaje dice así en una de las traducciones corrientes: «Luego, de allí a tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas (*historésai Kephan*) y permanecí quince días en su compañía. Y no vi a ningún otro apóstol, y sí a Santiago, el hermano del Señor» (Ga 1,18s). «Conocer», «visitar», «ver a Cefas», son las distintas alternativas que ofrecen las versiones. Sin embargo, G.D. Kilpatrick, que ha estudiado

detenidamente el significado del verbo griego *historéo* con complemento de persona, llega a la conclusión de que la expresión *historésai Kephan* tiene que significar «para recibir información de Cefas»; ni en griego clásico ni en griego helenístico significa *historéo* «conocer a una persona»[40]. Puede traducirse por «conocer» cuando se trata de un país, o de un suceso: en ese caso tiene la mayoría de las veces el sentido de «ver con los propios ojos». Con complemento de persona su significado más común es «preguntar», «obtener información preguntando». No olvidemos que *historía*, sustantivo derivado del verbo *historéo*, significa en griego «investigación», «conocimiento obtenido mediante la propia observación» y, desde Platón y Aristóteles, «ciencia empírica». *Historía* llegó a significar «historia», lo que ilumina no sólo el significado de la palabra, sino también el contenido del concepto griego de historia.

Pero entonces, san Pablo no dice en Ga 1,18 que fue a Jerusalén «a conocer a Cefas», sino a «obtener información de Cefas (preguntándole)». Ese es el único sentido posible de la frase. Para la fecha en que tiene lugar esta visita —tres años después de su conversión— san Pablo había sido ya instruido en la fe cristiana, y había tenido ocasión de escuchar los relatos sobre la vida y la enseñanza de Jesús.

Pero su contacto con la tradición había sido siempre de segunda mano. Eso es lo que, a todas luces, le lleva a Jerusalén, y le hace visitar a Pedro «la roca», y a Santiago, «el hermano del Señor»: el deseo de obtener una información adecuada y de primera mano acerca de Jesús. Se dirá que quince días no son suficientes para semejante tarea. Pero esta observación supone una notable ignorancia del

[40] G.D. Kilpatrick, «Galatians 1,18, HISTORESAI KEPHAN», en *New Testament Essays. Studies in Memory of T.W. Manson,* Manchester 1959, 144-150. Véanse también las oportunas observaciones de T. Boman, *Die Jesusüberlieferung*, 63-68.

ambiente judío, y una pobre valoración de las posibilidades de san Pablo. Conocemos, por la literatura rabínica, la costumbre de los rabinos de visitarse para obtener información sobre un determinado punto de la tradición, o para intercambiar sus propias colecciones tradicionales. Para ello emprendían a veces largos viajes; Hillel, por ejemplo, viajó desde Babilonia a Jerusalén para «recibir halakah», esto es, para informarse sobre tradiciones legales (*pPes.* VI,1).

Tampoco podemos subestimar la cantidad de material que un rabino entrenado podía aprender en quince días. Dos anécdotas rabínicas bastarán para mostrar que nuestras pobres memorias modernas no sirven aquí de medida. El Talmud de Babilonia (*Yeb*. 72b) relata cómo Resh Laqish oye que el hijo de Pedat conoce la colección midrásica llamada *Torat Kohanim*, un antiguo comentario al Levítico. Resh Laqish visita al hijo de Pedat y aprende la colección en tres días, tras lo cual emplea tres meses en comprender el sentido y en aprender a usar el material memorizado. En cuanto a la otra anécdota, que proviene de una antigua tradición conservada también en el Talmud de Babilonia, es aún más sorprendente. R. Meir y R. Natán deseaban humillar a Rabbán Simeón ben Gamaliel, provocándole a exponer en el colegio el difícil tratado *Uqsin*, que éste no conocía. Pero Jacob ben Qodshi evitó la humillación del maestro obrando de este modo: se colocó en la habitación de encima de Rabbán Simeón y comenzó a repetir en voz alta el texto del tratado, una y otra vez. Pronto se suscitaron las sospechas del maestro, que concentró su atención y consiguió aprenderlo, de modo que al día siguiente fue capaz de hacer la exposición al ser requerido para ello (*bHor.*13b). Estas dos anécdotas nos ayudan a verlo: quince días no son pocos días para un hombre que, como san Pablo, ha recibido una formación rabínica (Hch 22,3).

Una última objeción nos queda por responder: ¿Acaso no dice el propio Apóstol, en el mismo contexto de Ga 1-2, que el evangelio

que él predica no es humano, que no lo recibió o aprendió de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo (Ga 1,11)? Ciertamente, a san Pablo le interesa subrayar, en Ga 1-2, el origen divino de su evangelio y su igualdad con los demás apóstoles, pero eso no es motivo para no dar a Ga 1,18 su sentido obvio. San Pablo repite en varias ocasiones que él ha recibido una tradición acerca del Señor: ¿habrá que suprimir también esos pasajes de sus cartas? Un examen atento, sin embargo, hace ver que la contradicción no es más que aparente: lo que san Pablo llama «el evangelio» o «su evangelio» no es, en muchas ocasiones, la tradición evangélica, sino el anuncio de que los gentiles tienen acceso a la salvación sin someterse previamente a la ley judía, que ha sido derogada en la resurrección de Jesús. Este punto concreto, que es precisamente el que está a la base de la polémica en la carta a los Gálatas, es una consecuencia inmediata de la aparición en el camino de Damasco. Por ello san Pablo puede decir con toda verdad que ese anuncio, esa «buena nueva», no la ha recibido de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo. Pero eso deja intactos los demás testimonios, que no son menos claros ni menos auténticos: san Pablo ha recibido, y de la comunidad palestinense, una tradición sobre la vida y la enseñanza de Jesús.

Capítulo XII
SAN PABLO, ENAMORADO Y CASAMENTERO

No son pocos los pasajes de sus cartas en que san Pablo sorprende al lector moderno, al menos en una primera lectura, por lo que podríamos calificar de altanería o despotismo. En el fondo, la explicación de esta impresión es siempre la misma: los escritos que nos ha dejado el Apóstol son cartas, no tratados sistemáticos de teología o catecismos bien ordenados; y en una carta de un apóstol y pastor de almas forzosamente aparecerán o estarán subyacentes las circunstancias concretas que la motivaron. La predicación ordinaria del Apóstol era la hablada; la escrita que tenemos en sus cartas se debió a la necesidad de intervenir en las comunidades creadas por él en períodos de ausencia.

Por otro lado, una buena parte de las páginas de estas cartas no pretenden sólo iluminar la inteligencia, sino también mover la voluntad de los destinatarios; y el lenguaje del predicador no es el mismo del teólogo. En el de éste no caben, por ejemplo, la ironía, la hipérbole, incluso desmesurada, y otros recursos retóricos que el predicador utiliza normalmente, y más si es un hombre de alma apasionada como san Pablo, que a la vez escribe en situaciones muy complejas. Partiendo de unos pocos pasajes de este tipo dentro de sus cartas queremos mostrar aquí dos aspectos destacados del alma de san Pablo: su amor a Cristo y a la Iglesia.

1. San Pablo, enamorado de Cristo

El c.3 de la carta a los Filipenses es de una índole especial. A causa de ello, algunos estudiosos modernos suponen que originariamente no formó una unidad con el resto de lo que hoy leemos en la carta, sino representa una breve carta enviada por san Pablo a los fieles de Filipos en una ocasión distinta[41]. Dentro de este capítulo, el lector de hoy no dejará de sorprenderse de que el Apóstol escriba: «Sed, hermanos, todos a una imitadores míos y observad a los que así proceden según el dechado que tenéis en nosotros» (3,17). Leídas fuera del contexto, estas palabras parecen irreconciliables con la humildad que es preciso suponer en un santo. ¿Podemos llamar santo a un hombre que se presenta como modelo a imitar? Sin humildad no hay virtud posible; la vanidad o altanería hace que se venga abajo lo que aparentemente tiene aires de virtud.

Este razonamiento es perfecto y radicalmente evangélico. Baste recordar las palabras de Jesús en el Sermón de la Montaña sobre la limosna, la oración y el ayuno (Mt 6). Pero apresurémonos a decir que el pasaje de san Pablo que hemos citado y la actitud que supone no caen bajo la condena de las palabras de Jesús: «Cuando hagas limosna, no toques la trompeta delante de ti», ni de nuestro razonamiento sobre la humildad como condición para toda clase de virtud. Aquí, en efecto, san Pablo no alardea de virtud, sino de algo que a los ojos de las gentes que tiene presentes cuando escribe constituye un pecado. Para explicar esto y a la vez entender debidamente a san Pablo es preciso leer la primera mitad del capítulo: Dice así:

> «¡Ojo con los perros, ojo con los malos obreros, ojo con la mutilación! Que nosotros somos la circuncisión, los que, en el

[41] Véase, por ejemplo, J. Murphy-O'Connor, «Philippiens (Épître aux)»: DBS 7 (1965) 1211-1216.

Espíritu de Dios, le damos culto, y nos gloriamos en Cristo Jesús, y no ponemos nuestra confianza en la carne; si bien yo podría tener confianza también en la carne. Si otro alguno se cree poder confiar en la carne, yo más: circuncidado del octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; por lo que se refiere a la ley, fariseo; en cuanto a celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia que pueda darse en la ley, hombre sin tacha. A pesar de todo, cuantas cosas eran para mí ganancias, ésas por Cristo las he reputado pérdidas. Que sí, que aun todas las cosas estimo ser una pérdida, comparadas con la eminencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien di al traste con todas, y las tengo por basura, a fin de ganarme a Cristo y ser hallado en él, no poseyendo una justicia propia, aquella que viene de la ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que proviene de Dios, basada sobre la fe» (Flp 3,2-9).

En esta breve autobiografía espiritual del Apóstol podemos decir que todo es claro menos una cosa: contra quiénes está defendiendo san Pablo a sus queridos fieles de Filipos, quiénes son los que están poniendo en peligro la fidelidad de estos cristianos al Evangelio. Pero en este punto hay algo que está fuera de toda duda: los que minan la acción apostólica y pastoral de san Pablo en Filipos son judíos. El problema consiste en determinar si se trata de judíos que se hallan dentro de la Iglesia, o de judíos que están fuera de ella e incluso le hacen oposición. Según la primera hipótesis, la situación que supone este pasaje de la carta sería la siguiente: algunos cristianos de origen judío quieren judaizar a los fieles de Filipos procedentes de la gentilidad, convenciéndolos de que su fe sería vana sin la circuncisión y la observancia de las restantes prácticas judías. Según la segunda hipótesis, los que hostigan a los filipenses son judíos que no han abrazado el Evangelio, que lo consideran

como una apostasía del judaísmo en los judíos de raza; de ahí que su ataque vaya dirigido preferentemente —si no exclusivamente— contra los judíos que habían creído en Jesús. ¿Cuál de estas dos hipótesis es la más probable? Con otros exegetas creemos que la segunda: san Pablo debió escribir estas enérgicas líneas porque los judeocristianos de Filipos estaban sometidos a la insidiosa tentación de abandonar su fe por considerarla incompatible con su judaísmo[42].

Así lo sugiere, en primer lugar, la ruda advertencia del comienzo: «¡Ojo con los perros, ojo con los malos obreros, ojo con la mutilación!» Si este lenguaje de san Pablo parece de una dureza excesiva, piénsese que quien escribe es un pastor de almas, cuya obligación es luchar denodadamente para defender la fe de su grey. El hecho de que llame perros a los que pretenden destruir su obra en Filipos es perfectamente compatible con un hondo amor a los de su raza, aun en el caso de que hayan rechazado su predicación y le hagan la guerra. Aparte la enumeración que aquí mismo ofrece de los que son sus motivos de gloria en cuanto judío, tenemos su propia confesión en la carta a los Romanos: «Hermanos, la inclinación de mi corazón y mi oración a Dios es a favor de ellos (= los judíos no creyentes en Cristo) para su salvación» (10,1).

En segundo lugar, san Pablo no distingue aquí entre circuncidados y no circuncidados, o lo que es lo mismo, entre judíos y gentiles, sino entre judíos que han creído en Cristo Jesús y judíos que lo han rechazado. Pero las palabras del Apóstol son de una audacia exquisita: «Nosotros somos la circuncisión, los que, en el Espíritu de Dios, le damos culto, y nos gloriamos en Cristo Jesús, y no ponemos nuestra confianza en la carne». Dicho con otras palabras: el pueblo de Israel somos nosotros, judíos —como san Pablo— o

[42] Entre otros, puede verse J.H. Houlden, *Paul's Letters from Prison* (PNTC), Harmondsworth 1970, 103-105.

no judíos, circuncidados o no circuncidados, que damos culto a Dios en el Espíritu, y nos gloriamos en Cristo Jesús, no en privilegios nacidos de la carne o la raza. Lo que separa, por tanto, a los dos grupos que distingue aquí san Pablo no es el hecho de que estén o no estén circuncidados, de que pertenezcan o no a Israel según la carne, sino la fe en Jesucristo. De sí mismo san Pablo dice que es circuncidado del octavo día, como otros muchos judíos hijos de judíos piadosos; y sin embargo exclama: «Nosotros somos la circuncisión, nosotros somos Israel». Es claro, pues, que el Apóstol distingue entre circuncidados que no creen en Jesús, y por eso no son la circuncisión, y circuncidados que creen en Jesús, y por eso son la circuncisión, el verdadero Israel de Dios.

Finalmente, sólo en la hipótesis de que san Pablo pretende evitar que los judeocristianos de Filipos abandonen su fe en Cristo Jesús por creer que con ella apostatan de judaísmo se explica la llamada final: «Sed imitadores míos y observad a los que así proceden según el modelo que tenéis en nosotros» (3,17). Tras la breve autobiografía que ha ofrecido antes, estas palabras dejan de sonar a altaneras o inmodestas. El relato de su itinerario espiritual comienza diciendo: «Si otro alguno cree poder confiar en la carne, yo más» (3,4); sigue la lista de datos que justifican esta afirmación inicial, y el conjunto se cierra con una confesión tras la que se adivina un no disimulado orgullo: «A pesar de todo esto, cuantas cosas eran para mí ganancias, ésas por Cristo las he reputado pérdidas. Que sí, que aun todas las cosas estimo ser una pérdida, comparadas con la eminencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien di al traste con todas, y las tengo por basura, a fin de ganarme a Cristo y ser hallado en él» (3,7-9). Las cosas que, comparadas con la inefable riqueza de conocer a Cristo Jesús, consideró pérdidas san Pablo son: la circuncisión al octavo día según la ley, su ascendencia hebrea, su pertenencia al linaje de Abrahán según la carne y, dentro de él, a la estricta comunidad farisea, su celo de Dios, que lo

llevó a perseguir a la Iglesia, su intachable justicia por escrupulosa observancia de la ley judía. Para ganar a Cristo, no le importó renunciar a todo esto, soportar el que los de su raza lo calificasen de apóstata y promotor de la apostasía.

Una vez más debemos hacer una aclaración: estas palabras de san Pablo no contienen el menor desprecio hacia sus compatriotas no creyentes en Jesús. En realidad, su renuncia a los motivos de gloria dentro del judaísmo era en parte imposible; no podía dejar de ser israelita, hebreo hijo de hebreos, ni circuncidado del octavo día. Así lo proclama él mismo en la carta a los Romanos: «¿Acaso repudió Dios a su pueblo? ¡De ninguna manera! Pues también yo soy israelita, del linaje de Abrahán, de la tribu de Benjamín» (11,1). Lo que san Pablo quiere decir es: si el ganar a Cristo, el creer en él, entraña una renuncia al judaísmo según la carne, yo he renunciado a él y me he atraído gozosamente la acusación de apóstata. Pero éste es el lenguaje de los hombres; el de Dios es totalmente distinto: los circuncidados que no han creído en Jesús por conservar su fe judía han dejado de pertenecer a la circuncisión. En palabras del Apocalipsis, éstos son hombres «que se dicen judíos, pero no lo son» (2,9).

Con estas aclaraciones, que nos ayudan a reconstruir la situación en que fue escrito este capítulo de la carta a los Filipenses, el que san Pablo se presente como modelo deja de extrañar. El Apóstol no pide a sus queridos filipenses que imiten sus virtudes, sino su gesto de renuncia a un judaísmo que sin Jesús dejaba de ser judaísmo. Desde el punto de vista judío, este gesto entrañaba una apostasía; pero en los planes de Dios esta renuncia —que en realidad no era renuncia— era el único modo de permanecer dentro del judaísmo, de la circuncisión.

Los destinatarios de san Pablo son judíos que, probablemente, vacilan en su fe cristiana ante el fuerte asedio de judíos no creyentes. En esta situación, el Apóstol les recuerda que también él pasó

por esa crisis, y su celo de judío piadoso le hizo perseguir a la Iglesia, o lo que es lo mismo, ponerse del lado de los que ahora son sus adversarios. Y termina exhortándolos a hacer lo mismo que él: conservar su fe cristiana aun a costa de ser considerados apóstatas del judaísmo. Tal acusación será falsa: sólo los creyentes en Cristo Jesús son el verdadero Israel. Sólo manteniéndose firmes en su fe poseerán la eminente ganancia que es Cristo y evitarán la pérdida, lamentable pérdida, que sería un judaísmo sin Cristo Jesús. En sí mismo y en sus fieles de Filipos, san Pablo defiende la fe en Jesucristo como un ardiente enamorado.

2. «Es Cristo quien vive en mí» (Ga 2,20)

Este amor de san Pablo a Jesús, expresado de múltiples formas en sus cartas, se ha leído de modo especial en unas palabras de la carta a los Gálatas, escrita también en el marco de la polémica sobre judaísmo y fe cristiana. Se trata sin duda de una de las frases de san Pablo más conocidas: «Vivo, mas no yo, es Cristo quien vive en mí» (2,20). Desentrañar el contenido teológico de esta breve frase nos llevaría muy lejos. Por otra parte, entrar aquí en disquisiciones exegéticas entrañaría el peligro de apagar el calor que tras ella se esconde. Por eso hemos preferido que hable por nosotros un viejo comentarista, un predicador y excelente escritor, Fray Antonio de Guevara, que con una gracia y delicadeza inimitables describe a san Pablo el enamorado en una de sus *Epístolas Familiares.*

* * *

Letra para doña Francisca de Guevara, dama y hermana del autor, en la cual se expone las letras de una su medalla, las cuales eran de la Sagrada Escritura. Es letra de muy alto estilo.

«Escribisme, señora hermana, que un vuestro servidor y amigo os sirvió con una medalla rica, y que éstas eran las palabras que están escritas en ella: 'Vivo yo, mas ya no yo, vive en mí la que quiero más que a mí'. Querríais ahora vos saber qué es el misterio de estas palabras y qué es lo que yo siento de ellas, a lo cual respondiendo, digo que pues no sé quién es el que halló la invención de ella, ¿cómo queréis que atine en lo que un desatinado hace? Mandadme vos, señora hermana, rezar, confesar, estudiar, leer y predicar; mas no me mandéis adivinar, porque ya podría ser decir yo en este caso alguna simplicidad o bobedad, que Pedrarias, el galán, me notase de enamorado, y el alcalde Ronquillo me diese cien azotes por adivino. Todavía me determino de deciros al propósito una palabra, aunque sea de los maliciosos notada y murmurada, y esto será, no tanto para os satisfacer, cuanto para os responder; por eso tened cargo de mirar allá por mi honra, pues por vuestro servicio yo la pongo en la almoneda.

»Cuanto a lo primero, decís, señora hermana, que el que os sirvió con aquella medalla era mucho vuestro servidor y amigo, lo cual yo niego y aun reniego, porque habéis de saber que hay mucha diferencia del hombre que ama al que es amigo, y la razón es que el amigo siempre ama, mas el que ama no siempre es amigo. A vos y a las otras damas vuestras compañeras, muchos son en la corte los que os sirven, y aun os siguen, a los cuales todos llamaremos vuestros enamorados, mas no vuestros amigos, porque si bien lo queréis mirar, todos los más que allá van huelgan de holgarse en un sarao, y mofan cuando les hablan en casamiento.

»He aquí, pues, cómo son muchos los enamorados y muy pocos los amigos; porque si fuesen vuestros verdaderos amigos, holgarían de ser vuestros maridos; mas como no hay en ellos sino aquella vana parola, sálense os al tiempo del menester

afuera. Este nombre de amigo, habéis de saber que en mucho se estima, y muy caro cuesta, y en muy pocos se halla, porque entre los verdaderos amigos ni peligra la honra, ni aun se niega la hacienda. Miedo tengo, hermana mía, de que ese que os dio la medalla sea vuestro enamorado, y no vuestro amigo, lo cual vos podéis conocer en que si promete mucho y da poco, y en que si abre la boca y anuda la bolsa, y en tal caso sed cierta y no dudéis que finge el traidor amaros, y no es por más de por engañaros.

»También decís en vuestra carta que todas las damas os rogaron me rogaseis mucho les quisiese decir y declarar qué cosa es amor, en qué consiste el amor y cuál es la señal del verdadero amor, pues presumo de muy leído y me precio de gran cortesano. Siendo vosotras las queridas, las pulidas, las amadas, las seguidas, y aun no poco requestadas, yo os había de preguntar qué cosa son amores, y vosotras a mí qué cosa son dolores, porque el oficio del religioso como yo es ayunar y llorar, y el oficio de la dama es danzar y holgar y amar.

»Tornando, pues, al propósito de lo que preguntáis y de mí queréis saber, digo que pensáis vosotras las damas que no consiste el amor y ser enamorado, sino en andar pulido, estar pensativo, ruar calles, ojear ventanas, dar suspiros y decir requiebros, lo cual todo es una gran vanidad y aun diría que liviandad. El amor bueno y verdadero es de tal calidad, que al que fallece fortaleza se la da, al que la tiene se la confirma, al que desmaya esfuerza, al torpe aviva, al desmemoriado acuerda, al encogido desovilla y aun al bobo desasna. Su condición del amor es que en el corazón adonde entra ni sabe estar ocioso ni consiente tener reposo, y lo que es más de todo, y aun desatina a todos, que buscando lo que ama, no siente lo que padece.

»Cuando ponéis los ojos en una cosa, mucho va del loarla al amarla; porque la cosa que loamos y no amamos, en siendo loada, es olvidada; mas la que de verdad amamos, en el pensamiento la

ponemos, en la voluntad la tenemos, en la memoria la traemos, ante los ojos la representamos, siempre de ella nos acordamos y aun en el corazón la sellamos. Conócese mucho el amor y el corazón enamorado en que él mismo de sí mismo ande desgraciado y sospechoso, contento y descontento, triste y risueño, esforzado y desmayado, alegre y desesperado, cobarde y determinado, pagado y arrepentido, y, lo que es peor de todo, que si sabe lo que quiere, no sabe si le conviene.

»Conócese también el amor en emprender cosas arduas y en no hacer cuenta de menudencias, porque el corazón enamorado ni ha de tener réplica a lo que le mandan, ni poner excusa a lo que le piden. El que da poco, ama poco, y el que a pedazos da, a pedazos ama, y el que de verdad ama, ninguna cosa niega, porque ha de pensar el que es cofrade del amor, que pues dio el querer, lo menos es dar el tener. Es también privilegio del amor que sea cuerdo, paciente, sufrido y disimulado, porque en casa de los que se aman, ni injuria se ha de hacer, ni palabra lastimosa decir. Es también capítulo de cortes entre dos cortesanos que sean callados, mudos, y discretos y secretos, porque el pregonero del amor no es la lengua que habla, sino el corazón cuando suspira. Creed, señora hermana, y no dudéis que los desamorados hablan con las lenguas, que los verdaderos enamorados no hablan sino con los corazones; de manera que las lenguas están mohosas de callar, y no las entrañas de amar. Si queréis saber qué es lo que más amáis, digo que es lo en que más pensáis y lo de quien más y mejor habláis, porque el amor verdadero puédese algún día disimular, mas al fin no se puede encubrir.

»Y porque ya ha vergüenza mi pluma de hablar más de esta materia, desde ahora digo y adivino que dirán muchos de los que leyeren esta carta: '¡Rabia que le mate al fraile capilludo, y cómo debía ser enamorado, pues tan bien habla en amores y en las penas de los enamorados!' A estos respondiendo, digo que

pues nací en el mundo, me crié en el mundo y anduve por el mundo, no es mucho conociese y aun tropezase en cosas del mundo, del cual mundo doy inmensas gracias a mi Dios por haberme de él sacado y a la perfección de la religión traído, en la cual estoy retraído y de mis males arrepentido. Si de amores escribo y en amores hablo, Dios nuestro Señor me condene si es por mostrarme curioso, ni por enseñar a nadie a ser enamorado, sino para avisar a los que no saben ansias de amores miren mucho si les conviene ser enamorados, porque si una vez se enzarzaran en ellos, mil veces se arrepentirán y ninguna se enmendarán.

»Pues volviendo a vuestra medalla y a las palabras escritas en ella, digo que yo las aprendí de San Pablo y vos de vuestro servidor y amigo, las cuales quiero exponeros y declararos, no como él os las envió, sino como San Pablo las predicó. Ante todas cosas, maldigo, excomulgo y anatematizo al traidor profano que tan santas palabras retorció y a cosas tan profanas aplicó, porque no se inventaron ellas para ponerse en las medallas, sino para escribirse en las entrañas. Sepamos lo que mi señor San Pablo dijo y lo que vuestro servidor dijo, y veréis cuánto va de Pedro a Pedro.

»Dice, pues, vuestra medalla: 'Vivo yo, mas ya no yo, vive en mí la que quiero más que a mí'. Dice el apóstol San Pablo: 'Vivo yo, mas ya no yo; vive Cristo solamente en mí'. Otras y otras mil veces torno a decir que en malos infiernos arda el traidor que hizo tal traición a la Sagrada Escritura, pues al propósito de sus vanidades y locuras retorció y salió y falló las palabras divinas. ¡Oh quién dijera al divino Pablo que las palabras que él decía hablando con Cristo habían de servir de requiebros en palacio! Imagino para mí que nunca las dijera, ni menos las escribiera.

»Ante todas cosas os ruego y amonesto, señora hermana, desatéis luego esta medalla o borréis aquellas palabras de ella, porque de otra manera tendréis al Apóstol por enemigo y a mí no por hermano. Dice, pues, el buen Apóstol: 'Vivo yo, mas ya

no yo; vive solamente Cristo en mí'. A los que son curiosos en la Sagrada Escritura parecerles han estas palabras ser de algarabía y jerigonza, pues dice el Apóstol que no tiene más vida de cuanto vive en él aquello que él ama. Oscuro y oscurísimo, delicado y requebrado habla aquí el Apóstol con Cristo, pues quiere que moren en una casa, y coman a una mesa, el ser y el no ser, la muerte y la vida, y el vivir y no vivir, y por eso es menester cortar bien la pluma y el favor de la gracia divina para estas palabras exponer y darlas bien a entender.

»No inmérito digo que es oscuro, y oscurísimo, este lenguaje del Apóstol, pues dice que vive y luego dice que ya no vive, y luego torna a decir que si vive, no vive en sí mismo, sino que vive en él Cristo, de manera que se precia de haber trocado su vida con aquel que es dador de la vida. 'Estos tus requiebros con Cristo, ¡oh glorioso Apóstol!, yo confieso que los sé leer, mas también confieso que no los sé entender, y mucho menos gustar, porque para entender a ti, había yo de estar ajeno de mí'. En quien vive Cristo y el que vive en Cristo, ni vive en sí ni aun sabe de sí, porque es tan delicado el amor divino, que no admite consigo otro amor extraño.

»El egregio Agustín, exponiendo estas palabras del Apóstol, dice: 'In eo quo quisque diligit, in eo vivit', como si, más claro, dijese: 'Tanta fuerza tiene el amor en el corazón donde mora, que de sí mismo se enajena, y se pasa en aquello que ama; de manera que tal es la vida del que ama como aquello que ama'. Si tú, ¡oh enamorado!, amas a ti, vives en ti; si amas a mí, vives en mí; si amas al amigo, vives en el amigo, y si amas a Cristo, vives en Cristo; de manera que todos los que se aman, en un corazón tienen harto, y con sólo un querer tienen contento. ¡Oh, cuánto debe mirar el que ama qué tal es lo que ama, antes que se arroje a lo amar!, porque cual es el amor que tengo, tal es la vida que hago, y si mal amo, mal vivo, y si

bien vivo, bien amo; de manera que si mi amor está mal empleado, mi vida está mal empleada.

»No dice el Apóstol 'veo a Cristo', 'oigo a Cristo', 'huelo a Cristo' o 'toco a Cristo', sino 'vivo en Cristo', porque la vida no está en los ojos con que vemos, ni en las manos con que tocamos, sino en el corazón con que amamos, de manera que el amor de Cristo y el corazón de San Pablo, aunque no eran de un ser, tenían un solo querer. El que de todo su corazón ama siempre piensa en lo que ama, mira lo que ama, sirve a lo que ama y aun pena por lo que ama; de manera que no da poco el que su corazón da a otro. Mimo, el filósofo, dice: 'Quod amans iratus multa mentitur sibi'. Como si, más claro, dijese: 'El corazón enojado y turbado muchas cosas jura que después no guarda, promete y no cumple, dice y no hace, amaga y no hiere, acomete y se retrae, y aun sospecha y no acierta, porque el corazón vano y mundano sabe lo que ama, mas no siente lo que dice'. También decía el mismo filósofo: 'Amoris vulnus idem qui facit sanat'. Como si dijese: 'Es tan peligrosa la herida del amor, que en las manos del que da la saetada está la hierba con que se cura; de manera que en la cofradía del amor, el que mata, cura, y el que cura, mata'.

»Todos estos chistes y todas estas vanidades, y liviandades, pasan por el hombre vano y enamorado, el cual no puede con verdad decir 'vivo yo, mas ya no yo', sino decir 'muero yo, mas ya no yo', porque el tal ni goza del vivir, ni se acaba de morir. El corazón enamorado de Cristo ni siente a sí, ni piensa en sí, ni quiere a sí, ni aun anda en sí, sino que extraño de toda conversación y enajenado de su condición, dice con el Apóstol: 'Vivo yo, mas ya no yo'. Cuando un hombre es agudo y entremetido y solícito, solemos decir de él: 'Verdaderamente este hombre es un gran vividor' ¡Oh, con cuánta más razón podremos decir del tal que es un allegador, un bebedor o un pecador, que no que es vividor, porque no podemos decir que vive el hombre que bien no vive!

»Muy contrarios son el vivir en Cristo al vivir del mundo, porque para ganar la vida hemos de perder la vida, para vivir hemos de morir, y para Cristo nuestro Dios seguir hemos a nosotros de perseguir; de manera que para cumplir con lo que debemos no hemos de hacer cosa de las que queremos. Nunca Cristo en el corazón del Apóstol hiciera morada si el Apóstol en sí mismo viviera; de lo cual se puede inferir que es necesario alejarme yo de mí para que Cristo se allegue a mí. ¡Oh buen Jesús, oh amores de mi alma! 'Vivo yo, mas ya no yo'. Es a saber, que vivo en ti cuando soy manso, vivo en mí cuando soy soberbio; vivo en ti cuando te alabo, vivo en mí cuando soy voraz; vivo en ti cuando te amo, vivo en mí cuando te olvido. De manera que vivo en ti muriendo en mí, y muero en mí viviendo en ti.

»Por esto que he dicho podéis ver, señora hermana, cuánta diferencia va de lo que San Pablo dijo en su epístola a lo que vuestro servidor os envió en la medalla, la cual os torno a rogar que deshagáis, o se la tornéis, porque no es razón se anegue vuestra cordura en su locura. Encomendadme a las señoras damas vuestras compañeras, a las cuales suplico miren y consideren que si la primera parte de esta carta escribí como cortesano, que en la segunda hablo como cristiano, y que más justo es alaben lo que expuse como predicador, que no lo que dije como pecador.

»Ahí os envío un poco de holanda, un estuche, unas escribanías y unas Horas, y desde ahora adivino que os parecerá poco todo lo que envío y mucho lo que digo, de manera que vos y vuestras compañeras, antes que recéis en las Horas, murmuraréis de mis palabras. No más sino que nuestro Señor sea en vuestra guarda y a él plegaos vea yo bien casada.
De Burgos a tres de enero. Año de MDXIX»[43].

[43] Fray Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares II* (BSCC 12), ed. de José María de Cossío, Madrid 1952, 265-275.

3. San Pablo, casamentero

Este san Pablo enamorado de Cristo se nos presenta también, precisamente por su amor a Cristo, apasionado y celoso enamorado de la Iglesia. Veamos cómo nos lo dice el propio Apóstol.

En los capítulos 11 y 12 de la segunda carta a los Corintios tenemos las páginas más enérgicas que escribió san Pablo para defenderse de sus adversarios. «Con una habilidad incomparable —dice H.D. Wendland—, el Apóstol maneja las armas de la ironía; pero tras esta ironía arde una ira santa y se esconde la supremacía de la verdad. La lucha que entabla está realizada bajo una máscara: aquí san Pablo comienza a gloriarse… Sin embargo, esta alabanza propia del Apóstol es sólo aparente: imita el proceder de sus adversarios, pero en realidad no se gloría de sí mismo como hacen ellos. En esta máscara dice toda la verdad, y precisamente por eso esta verdad tiene una eficacia tan destructora (de la intención de sus oponentes). Bajo la forma de una autoalabanza —imitando a sus adversarios—, san Pablo se gloría en realidad de Cristo, su Señor»[44]. Y debemos añadir: al defenderse con tanta habilidad y energía de los que pretenden destruir su obra, y que casi llegaron a destruirla, san Pablo no se defiende a sí mismo, ni tampoco sólo a Cristo, sino también a sus queridos fieles de Corinto o, lo que es lo mismo, a la Iglesia, que no tendría razón de ser sin una fidelidad radical a Cristo.

Los primeros versículos de esta nueva sección de la apología de san Pablo en su segunda carta a los Corintios dicen así en la traducción del P. Bover:

> «¡Ojalá me sufrierais un poquillo de desatino! Pero, ¡ea!, sufridme. Porque celoso estoy de vosotros con celos de Dios,

[44] H.D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen [12]1968, 233.

pues os desposé con un solo varón, para presentaros como casta virgen a Cristo. Pero me temo no sea que, como la serpiente sedujo a Eva con astucia, sean estragadas vuestras inteligencias, perdida la lealtad y santidad que debéis a Cristo» (2 Cor 11,1-3).

Comencemos por decir que estas palabras de san Pablo están montadas sobre una imagen que nos es familiar sobre todo por el libro del Apocalipsis: la representación de la Iglesia como esposa de Cristo. Esta imagen y este lenguaje son prolongación y adaptación de lo que encontramos en los profetas del Antiguo Testamento: el pueblo de Israel —la Iglesia de la antigua alianza— concebido como la esposa que Dios se había elegido (véase Os 1-3; Is 50,1; 54,1-6; etc.). En el libro de Isaías, por ejemplo, leemos «Tu esposo es tu Hacedor, que se llama Señor de los Ejércitos, y tu redentor es el Santo de Israel, que es el Dios del mundo entero. Sí, el Señor te llamó como a mujer abandonada y desolada. La esposa de la juventud, ¿podrá ser repudiada?, dice tu Dios» (54,5s).

Pero al leer el lenguaje parabólico que emplea san Pablo en este pasaje de su segunda carta a los Corintios hay una cuestión que, aunque lo parezca, no es banal: ¿cuál es el papel que se atribuye a sí mismo el Apóstol en ese casamiento? Ordinariamente, los comentaristas dicen que san Pablo se presenta aquí como el intermediario entre el esposo y la esposa, como casamentero. En este caso podríamos representarnos la acción del Apóstol como la de los intermediarios de que habla este relato moderno de la preparación de una boda entre los campesinos árabes de Palestina:

«Cuando un joven cree haber encontrado la mujer que desea para compañera, el primer paso que da su familia es hacer que una tercera persona sondee al padre de la joven. Si los indicios son favorables, el padre y el joven, acompañados de algunos amigos, se presentan en casa del padre de la joven. Los visitantes son

> acogidos con la mayor cordialidad, y en el recibimiento no falta el café de rigor. Sólo después de haber bebido el café con toda parsimonia se pasa al motivo de la visita. El más suelto de palabra entre los visitantes expone la razón de su presencia allí, y regularmente lo hace con las siguientes palabras: 'Padre, hemos venido a hablar contigo de un asunto que redundará en gran provecho para ti. Hemos venido a pedir tu hija para esposa del hijo del aquí presente'. Después de un lento coloquio, en que se ponderan las ventajas de aquel matrimonio y las cualidades de los dos jóvenes, el padre de la joven accede a la petición con estas palabras: 'Sea como deseáis. Que mi hija sea tu hija'»[45].

Aunque no tenemos testimonios antiguos sobre cómo se preparaban y contraían los matrimonios en Palestina en tiempo de los apóstoles, podemos suponer que la preparación se realizaba de forma muy semejante a la descrita en este relato. Pero si lo leemos con atención observamos que el paralelismo entre la acción de los intermediarios que aparecen en esta descripción moderna y la de san Pablo en su carta a los Corintios no es perfecto. En cierto modo, quien en el relato citado casa a la joven es el padre; por eso los casamenteros no hablan con la futura esposa, sino con su padre. La acción que se atribuye san Pablo mediante las palabras «os he desposado con un solo varón» es más semejante a la de Dios con el hombre según el libro de los Proverbios, en el versículo que dice: «Los padres reparten casa y hacienda a los hijos, pero es Dios quien da esposa al hombre»; o más literalmente: «es Dios quien casa a la mujer con el hombre» (19, 14). El texto griego de este pasaje de los Proverbios utiliza el mismo verbo que leemos

[45] K.E. Wilken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land, I,* Lahr-Dinglingen (Baden), [2]1956, 240.

en la frase de san Pablo «os he desposado con un solo varón» *(harmózesthai).* Así, Dios es presentado como el casamentero del hombre. Los padres, en efecto, pueden dejar a sus hijos casa y hacienda, una confortable casa y una rica hacienda, pero son incapaces de asegurarles una buena esposa; ésta es siempre un don de Dios.

No cabe duda que las palabras de san Pablo a los Corintios hacen sentido si se leen sobre el trasfondo de esta figura familiar del casamentero, pero resultan más elocuentes y lógicas si se tienen en cuenta algunas puntualizaciones. En la legislación judía había un tipo especial de casamentero: el procurador, el hombre que contraía matrimonio en nombre del esposo ausente. Así, en el tratado *Qiddushín* de la Mishná se dice: «Un hombre puede contraer matrimonio con una mujer por sí mismo o por medio de su agente o procurador» (2,1). ¿No será esta figura especial de casamentero la que tiene presente san Pablo cuando dice que desposó a la Iglesia de Corinto con Cristo? Si imaginamos al Apóstol considerándose como el agente que se escogió Cristo para tomar como esposa a la comunidad cristiana de Corinto, hay unas palabras que resultan mucho más claras y expresivas: «Estoy celoso de vosotros con celos de Dios». El principio de la legislación judía sobre agentes o intermediarios dice: «El agente de un hombre es como el hombre mismo». Aplicando este principio general al procurador en un casamiento tenemos: la mujer a la que se une el procurador queda convertida en esposa del que lo nombró procurador suyo; el que se casa no es el procurador, sino el que lo nombró delegado suyo para contraer este matrimonio.

En el caso de san Pablo y la Iglesia de Corinto, todo esto entraña algo muy importante. La fidelidad de la Iglesia al Apóstol y a Cristo son una misma cosa: si la comunidad de Corinto rompe con san Pablo, habrá roto también con Cristo, le habrá sido infiel. Por otra parte, en el caso de un procurador totalmente fiel al hombre

que delegó en él sus poderes, la solicitud por la fidelidad de la esposa es condición imprescindible. De ahí la energía que san Pablo manifiesta en estas páginas de su segunda carta a los Corintios. Cuando la escribe, el Apóstol ha realizado ya en la capital de Acaya una acción misionera profunda, cuyo resultado describe él mismo como el de la acción del procurador-casamentero que ha unido esta Iglesia local con el esposo Cristo. Ahora, lo que preocupa a san Pablo es la fidelidad de esta esposa a Cristo, al cual la había presentado como casta virgen.

Esta fidelidad de la Iglesia de Corinto a Cristo está amenazada por las intrigas de los que san Pablo llama superapóstoles (11,5) y seudoapóstoles (11,13). Según la imagen del matrimonio en que san Pablo ha actuado como procurador-casamentero (procurador de Cristo, naturalmente), estas intrigas de los falsos apóstoles son descritas como la acción de unos falsos procuradores, de hombres que se arrogan falsamente unos poderes de Cristo para realizar este casamiento; son como la serpiente que sedujo a Eva. Por eso san Pablo los presenta como unos ladrones que roban a Cristo la esposa que le pertenece. Entre los Corintios y Cristo no puede haber otro matrimonio que el contraído por mediación de san Pablo. El comportamiento de estos falsos apóstoles es semejante, por tanto, al de los procuradores desleales de que habla también la Mishná. Entre los diversos casos que podían presentarse en la actuación de un procurador nombrado por un hombre para tomar como esposa una mujer, el tratado *Qiddushín* enumera éste: «Si un hombre dice a otro: 'Ve cásame con tal mujer', y el hombre va y toma la mujer para sí mismo, el matrimonio es válido» (3,1). El matrimonio es válido, pero el procurador se convierte en un falso procurador, pues no cumple el encargo recibido, y además en un ladrón que roba al hombre que puso en él su confianza.

Esta reconstrucción de las realidades humanas que sirven de base al razonamiento teológico de san Pablo no es pura erudición

de literatos. Gracias a ella podemos leer en este pasaje de la segunda carta a los Corintios toda la hondura del amor del Apóstol a Cristo y a su Iglesia. Así podemos contemplar en toda su luz a san Pablo el enamorado, ardientemente enamorado a la vez de Cristo Jesús, su Señor, y de la Iglesia, la esposa que se había escogido su Señor.

Capítulo XIII
SAN PABLO, PREDICADOR DE LA CRUZ

En un capítulo de la reducida extensión del presente es imposible exponer todo lo que sobre la cruz de Cristo dice san Pablo en sus cartas. Por eso nos limitaremos a un aspecto de su predicación de la cruz; aspecto que tiene especial importancia porque nos introduce en el mundo de la primera proclamación del Evangelio. Este aspecto, aunque lo encontramos en todas las cartas del Apóstol, ocupa un lugar especial en las dirigidas a los Gálatas y a los Romanos; pero es en la primera de ellas donde aparece de modo más explícito y destacado. Llama ya la atención el hecho de que en la carta a los Gálatas san Pablo no habla explícitamente de la resurrección, aunque naturalmente la supone, pues sin ella sería inconcebible una predicación y una teología cristianas. En cambio, directa o indirectamente, habla con frecuencia de la cruz de Cristo. Veamos cómo lo hace, fijándonos especialmente en tres pasajes.

1. «Por la Ley he muerto a la Ley» (Ga 2,19)

Al final de la larga cita que ofrece en el c.2 de su enérgico alegato contra san Pedro por evitar el trato con los cristianos de origen pagano —cediendo así a las presiones de algunos cristianos de origen

judío—, san Pablo dice: «Porque yo por la Ley he muerto a la Ley para vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo» (2,19). Comentando estas palabras, S. Lyonnet dice: «Fórmula oscura a fuerza de concisión, y diversamente explicada»[46]. Y quizá el mejor modo de percibir la oscuridad de esta frase concisa de san Pablo sea intentar seguir en uno de los más extensos comentarios, por ejemplo el de H. Schlier, junto a las interpretaciones propuestas que se rechazan, la rebuscada que se ofrece y los forzados razonamientos en que se apoya. Es sobre todo sorprendente que, para dar sentido al texto, se quieran leer en él ideas que san Pablo expone ciertamente en otros lugares de sus cartas, pero que aquí no están expresadas explícitamente. Como en otras ocasiones, este recurso es prueba de que el texto se resiste a revelar su contenido.

A nuestro juicio, la razón de la perplejidad de los comentaristas ante este pasaje de Gálatas no reside sólo en la concisión con que se expresa san Pablo, sino también —y quizá más— en que suele leerse como un fragmento de teología que, aunque impropiamente, podríamos llamar abstracta. Toda la carta a los Gálatas, y más aún el discurso de san Pablo a san Pedro en Antioquía, del que forma parte la frase en cuestión, está escrita en función de un problema muy concreto: el de la obligatoriedad de la Ley mosaica para los cristianos procedentes del paganismo; y junto a éste, el de la dificultad de los judíos fieles a su tradición para creer que Jesús de Nazaret, condenado a muerte por el Sanhedrín, era el Mesías, el Hijo de Dios.

La argumentación de san Pablo frente a los judaizantes es teológica, no de crítica religiosa, pero está elaborada a partir de hechos, no de enunciados teológicos que pertenecen al ámbito exclusivo de la fe, como que Dios es creador y remunerador.

[46] S. Lyonnet, *Les épîtres de Saint Paul aux Galates, aux Romains* (La Sainte Bible), Paris [3]1966, 28.

«San Pablo —escribe T. Boman— no piensa en conceptos abstractos, sino siempre en relación estrecha con personas históricas y la obra que realizaron. Habla de Adán y su pecado, de Abrahán y su fe, de Moisés y su Ley. Pero es sobre todo Jesús de Nazaret el que, con su nacimiento, su vida bajo la Ley, su obediencia hasta la muerte y, primordialmente, su muerte y resurrección, constituye la base de toda su predicación»[47].

Por otra parte, los comentaristas reconocen que en Ga 2,19, «por la Ley he muerto a la Ley», se percibe un tanto la ironía con que el creyente se enfrenta a la ciega acción de Satán, una ironía cuyo fundamento y origen reside naturalmente en la muerte y resurrección de Jesús. Pero no se olvide que la ironía aparece siempre en textos que, como la carta a los Gálatas, no son una fría exposición de doctrina, sino escritos de polémica apasionada, en que abunda el recurso a la retórica, por sencilla que sea: aquí habla un apóstol y pastor de almas, hondamente desasosegado por el peligro que puede correr la fe de sus comunidades de Galacia. De ahí las expresiones estridentes —a nuestro modo espontáneo de ver—, la violencia de contrastes, que entorpecen hoy la inteligencia del texto.

En cierto modo, lo que aquí nos interesa no es propiamente lo que san Pablo dice en Ga 2,19, sino lo que da por supuesto; no su teología, sino la historia que se esconde tras ella. Esto puede afirmarse de otros muchos pasajes de las cartas del Apóstol. Hay, en efecto, un punto en que están de acuerdo los comentaristas de la carta a los Gálatas: la afirmación «por la Ley he muerto a la Ley» supone que la Ley mosaica intervino de algún modo en la muerte de Cristo; dicho con otras palabras: tras esta concisa frase se adivina la afirmación de que los encargados de velar por la ortodoxia judía, por la Ley —para lo cual contaban con el correspondiente

[47] T. Boman, *Die Jesusüberlieferung*, 74.

código penal dentro de la misma Ley escrita, completada por la Ley oral—, creyeron que Jesús había quebrantado la Ley de manera tan radical, que se había hecho merecedor de la pena de muerte. Era indiscutiblemente una ironía que esta acción legal contra Jesús —la realizada por el tribunal judío, el Sanhedrín—, encaminada a proteger la Ley, hubiera producido precisamente la liberación de la Ley o, lo que es lo mismo, su abolición.

El creyente en Jesús, que es el designado por el «yo» en la frase que comentamos, está crucificado con Cristo; es decir, «con él y en él —según el comentario S. Lyonnet— ha muerto a ese régimen legal que es la Ley mosaica (cf. Rm 7,1s) en virtud precisamente de ese mismo régimen legal». El cristiano ha sido crucificado con Cristo, que muere en la cruz condenado como blasfemo por el Sanhedrín en nombre de la Ley mosaica, por obra de una sentencia que pronuncian unos hombres animados del celo «santo» por la causa de Dios.

Téngase presente, sin embargo, que en la muerte de Jesús la última palabra, la decisiva, no fue la del Sanhedrín, sino la de Dios, que resucitó a Jesús de entre los muertos. Cuando san Pablo habla de Cristo crucificado por la Ley se está refiriendo a la vez al Cristo resucitado por Dios en poder. La resurrección es presentada con frecuencia en las cartas de san Pablo como la prueba de que Dios estaba con Jesús en la cruz, no con los que lo habían condenado como trasgresor de la Ley, en nombre y por medio de la misma Ley. Por eso el cristiano, cuando no se circuncida ni practica las «obras de la Ley» —y recuérdese que esto es lo que quiere dejar bien claro san Pablo en las mentes de sus queridos Gálatas y en las de sus adversarios, erróneamente celosos de la Ley—, no puede ser catalogado entre «esos pecadores paganos», que inevitablemente quebrantan la Ley por no conocerla, y cuyo contacto producía impureza legal en un judío. (De ahí que san Pedro, por presión de los judaizantes, rehúya el trato con los cristianos gentiles de

Antioquía: 2,15.) Si, con la resurrección, Dios proclamó la inocencia de Jesús, ajusticiado como trasgresor de la Ley, en él se siente también proclamado inocente el cristiano que no se circuncida ni hace las «obras de la Ley» (2,16).

En Ga 2,19, por tanto, tenemos un razonamiento teológico de san Pablo construido sobre los hechos de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, cuyo fin inmediato es resolver un problema pastoral del momento: el de si los paganos que entraban en la Iglesia debían «judaizarse» recibiendo la circuncisión y sometiéndose a los preceptos rituales de la Ley. Con los años, cuando la distinción entre judíos y paganos dentro de la Iglesia dejó de existir, las palabras del Apóstol no resultaron tan espontáneas y asequibles a lectores y oyentes: éstos no se hallaban ya en la situación concreta en que las escribió san Pablo, en la cual el Apóstol no necesitaba explicitar cosas que eran bien conocidas de sus destinatarios.

2. El escándalo de la cruz (Ga 5,11)

Esto nos lleva a una expresión que utiliza san Pablo dentro de la misma carta y que es una de las suyas que se han hecho más populares: «el escándalo de la cruz». En la sección final de la carta, defendiéndose de la acusación de que también él predica la circuncisión —se entiende, de los paganos convertidos al Evangelio—, el Apóstol exclama: «Si predico todavía la circuncisión, ¿por qué soy todavía perseguido? Luego ¿se acabó el escándalo de la cruz?» (5,11).

Estas palabras suponen dos cosas: que la persecución que padece san Pablo es provocada por el escándalo que en los judíos produce su predicación, y que la predicación de la cruz, de Cristo crucificado, entraña necesariamente un escándalo para los judíos. Así lo dice él mismo en la primera carta a los Corintios: «Nosotros

predicamos un Cristo crucificado: para los judíos, escándalo; para los gentiles, necedad» (1,23). Y aquí podemos recordar que recibió de los judíos cinco veces la pena de los cuarenta azotes menos uno (2 Cor 12,24). El Apóstol, por tanto, establece un paralelismo entre lo que él padece de parte de los judíos y lo que padeció Jesús, entre el móvil de sus acciones judiciales contra él y el de su acción contra Jesús: la pena de los azotes le debió ser impuesta por tribunales judíos de las comunidades de la Diáspora en que predicó, los cuales encontraron en él, en su predicación del Evangelio, un delito religioso, de igual modo que las autoridades judías de Jerusalén, unos años antes, habían visto en Jesús a un impío, quebrantador de la Ley, cuyo castigo, según la misma Ley, debía ser la muerte.

Pero creemos que ni los lectores no especializados ni los comentaristas entienden la expresión «escándalo de la cruz» en el marco judío en que fue acuñada y en la situación en que la emplea san Pablo; de ahí que, a nuestro parecer, no la interpreten acertadamente. Según algunos comentaristas, los judíos —quiere decir san Pablo— se escandalizaban de la cruz porque un Mesías crucificado era para ellos algo intolerable, y porque la cruz, según la interpretaba san Pablo, significaba el juicio de Dios contra el legalismo judío. Otros —por ejemplo, S. Lyonnet— ponen el escándalo en la irresistible repugnancia de los judíos a admitir que la justificación, en vez de venir por la circuncisión y la observancia escrupulosa de la Ley, venga de un Mesías crucificado, como con tanta energía proclama san Pablo, insistiendo en que éste es el Evangelio, el único Evangelio que predica la Iglesia.

Respecto a estas interpretaciones de la expresión «escándalo de la cruz» podemos decir que, aunque contengan ideas ciertamente paulinas, producen la impresión de especulaciones teológicas demasiado desconectadas de los hechos históricos que constituyen la base del Evangelio. Necesitamos acercarnos más a los acontecimientos que tiene presentes san Pablo cuando escribe estas palabras

de su carta a los Gálatas. Y recuérdese que quien hace aquí una fogosa defensa del Evangelio, proclamando que éste entraña necesariamente el escándalo de la cruz para los judíos, es el mismo Saulo fariseo, perseguidor de la Iglesia porque había ardido en ira santa ante ese escándalo de que unos judíos como los apóstoles y discípulos de Jesús proclamasen Mesías a este Jesús de Nazaret, muerto en la cruz por blasfemo por sentencia del Sanhedrín.

El Cristo crucificado que predica la Iglesia y del que san Pablo dice que necesariamente provocará escándalo en los judíos —es decir, constituirá un obstáculo, un tropiezo para que acojan el Evangelio— no es el Cristo injustamente condenado a muerte, sino el Cristo «justamente» ajusticiado. Para aclarar esta afirmación, que a primera vista puede sorprender, citaremos unas acertadas consideraciones del exegeta escandinavo B. Gerhardsson:

> «Los judíos que no se habían hecho cristianos consideraban la muerte de Jesús como la prueba de que Dios había rechazado a Jesús de Nazaret. El Sanhedrín había condenado sus pretensiones mesiánicas, y los judíos fieles a la Ley tenían razones para no oponerse a este juicio: los tribunales de Israel pronunciaban el juicio de Dios (véase, por ejemplo, 2 Cr 19,6). En la tradición rabínica persiste la solidaridad con el Sanhedrín en su juicio sobre Jesús. El no de los rabinos a Jesús de Nazaret no constituye ninguna excepción. Otra cosa hubiera sido si Jesús hubiese sido ajusticiado exclusivamente por la autoridad romana; en ese caso, algunos rabinos al menos lo habrían considerado como mártir»[48].

En el estudio de los evangelios es vieja la cuestión llamada de la «conciencia mesiánica» de Jesús, de si el mismo Jesús se consideró

[48] B. Gerhardsson, «Jésus livré et abandonné d'après la Passion selon Saint Matthieu»: RB 76 (1969) 208s.

Mesías y se presentó como tal. Con no pocos autores, tanto católicos como protestantes, nosotros preferimos hablar de «conciencia divina» de Jesús, y decimos: el Jesús que encontramos en los evangelios, analizados con ojos críticos, no sólo opone su soberano yo a los preceptos de la Ley mosaica, y más aún a los de la Ley oral o tradición de los mayores, sino incluso declara que el órgano supremo de la voluntad de Dios en la tierra, Israel, naufragará en su actitud frente a él; promete el reino de Dios a los que se adhieran a su persona, a los que le sigan; afirma que el destino eterno de los hombres dependerá de que lo acepten o rechacen a él; se presenta como el perdón divino encarnado, y declara que su muerte como el Siervo de Dios rescatará a los muchos de sus pecados. Este Jesús, por tanto, el que presentan los evangelios, el único de la realidad histórica, está ante Dios no con los hombres, total y simplemente como uno de los hombres, sino entre Dios y los hombres. Ante este Jesús, podemos concluir sin demasiado esfuerzo, los celosos protectores de la ortodoxia judía, si no acogían con fe su palabra y su persona, debían reaccionar como el fariseo Saulo ante los que habían creído en él.

Entre un Mesías crucificado entre dos malhechores o agitadores celotas, condenados puramente por la autoridad romana en Judea, y un Mesías ajusticiado por blasfemo y trasgresor de la Ley, según sentencia del Sanhedrín, media un abismo. El que verdaderamente constituía una piedra de tropiezo para los judíos era el segundo, no el primero; la tradición judía conserva los nombres de maestros o rabinos, condenados a muerte por las autoridades romanas, que fueron venerados como mártires. En el caso de Jesús esto no sucedió porque tras su muerte en la cruz no estaba sólo una sentencia del procurador de Judea, Poncio Pilato, sino también un juicio condenatorio del tribunal judío, del Sanhedrín, por un delito religioso.

Así se explican dos cosas, que palpamos todavía hoy en las páginas de la carta de san Pablo a los Gálatas: el dramatismo con que

habla de la cruz cuando piensa en sus hermanos judíos cerrados y hostiles al Evangelio, y el vigor con que afirma o supone la resurrección de Jesús Sólo esta poderosa obra de Dios, del Dios de Israel, en una de las oraciones judías más repetidas era llamado «el que resucita a los muertos», era capaz de remover la piedra de tropiezo, el escándalo, del camino que debía llevarlos a la fe en Jesús. Sólo a la luz de la resurrección, el Cristo «justamente» condenado por el Sanhedrín dejaba de ser escándalo para los judíos. Y esto podía decirlo san Pablo con una estremecida emoción: el mismo Jesús resucitado, en el camino de Damasco, había venido a remover el escándalo que hacía de él un celoso perseguidor de Jesús en su Iglesia. Con este celo de perseguidor, el fariseo Saulo estaba en realidad actuando de acuerdo con las palabras que las autoridades judías dicen a Pilato en el evangelio de san Juan: «Nosotros tenemos una Ley, y según esta Ley debe morir, pues se ha hecho Hijo de Dios» (Jn 19,7).

3. Los apóstoles escandalizados (Lc 22,32.37)

Pero de este escándalo de la cruz hablan ya los evangelios, o el mismo Jesús en los evangelios; y la motivación es idéntica a la que hemos visto en san Pablo. En el evangelio de san Mateo, Jesús, mientras se dirige a Getsemaní desde el Cenáculo, dice a los apóstoles: «Todos padeceréis escándalo en mí esta noche, porque escrito está: Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas» (Mt 26,31; Mc 14,27). Sigue el anuncio del reencuentro en Galilea, y a continuación la protesta de Pedro de que, aunque todos padezcan escándalo, él no lo padecerá. Los comentaristas señalan la extrañeza de que las palabras de Pedro ignoren las anteriores de Jesús sobre el nuevo encuentro en Galilea; pero lo más raro aquí es la imperfecta correspondencia que existe entre el anuncio del escándalo de los discípulos

y la cita del profeta Zacarías que lo acompaña: «Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas».

El escándalo de los apóstoles quizá podía entrañar una huida semejante a la de las ovejas que se ven privadas de pastor, pero el escándalo propiamente no consiste en la huida. Parece que el pasaje de Zacarías fue escogido por el evangelista a causa de lo que dice al final del relato del prendimiento: «Y, abandonándolo, huyeron todos» (Mc 14,50). Pero estas palabras no aluden a escándalo de los apóstoles, sino a lo sumo, implícitamente, a miedo y cobardía.

Pasando ahora al evangelio de san Lucas, que sin duda sigue aquí una fuente distinta del evangelio de san Marcos, encontramos unas diferencias notables, dentro de las indiscutibles semejanzas. En primer lugar, san Lucas no habla explícitamente de escándalo de los apóstoles: no utiliza el sustantivo «escándalo» ni el verbo correspondiente, «padecer escándalo». Su paralelo al pasaje de san Mateo y san Marcos en que Jesús anuncia el escándalo que aquella noche padecerán en él los apóstoles está representado por unas palabras dirigidas a Pedro: «Simón, Simón, he aquí que Satanás os ha reclamado para zarandearos como el trigo; pero yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca» (22,31s). Sigue la protesta de fidelidad por parte de Pedro y la profecía de Jesús sobre las negaciones, y a continuación san Lucas ofrece un breve discurso de Jesús, que se cierra con estas palabras: «Porque os digo que tiene que cumplirse en mí esto que está escrito: Y será contado con los impíos (*anómon*)» (v.37).

Como se ve, san Lucas no habla de una próxima huida de los apóstoles. No contiene la cita de Zacarías: «Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas». De lo que habla es de una prueba muy dura a la que va a ser sometida la fe de sus discípulos. A primera vista, incluso pudiera parecer que este pasaje de san Lucas no es un verdadero paralelo del de san Marcos y san Mateo que hemos comentado. Pero es innegable que aquí nos hallamos ante dos versiones o

formas de una misma tradición, de unas mismas palabras de Jesús después de la última cena, en las que anunció el escándalo que los apóstoles padecerían en él la noche de la pasión. Y no es difícil demostrar esta afirmación.

La versión de san Lucas, en efecto, es idéntica en cuanto al contenido, aunque de redacción más griega, que las de san Marcos y san Mateo: «desfallecer la fe», que es la expresión que leemos en san Lucas, es lo mismo que «padecer escándalo», que es la fórmula empleada por los otros dos evangelistas sinópticos. Un caso semejante, con la misma diferencia en las expresiones —una judía y otra griega— y el mismo contenido, tenemos en la explicación de la parábola del sembrador. Según san Mateo, lo sembrado en tierra pedregosa es «el que recibe con alegría la palabra..., pero llegada la tribulación o la persecución por la palabra, al punto padece escándalo (*skandalízetai*)» (13,20s). En el evangelio de san Lucas, la descripción de lo que simboliza lo sembrado en tierra pedregosa dice así: «Estos son los que por un tiempo creen, pero en el momento de la tentación se apartan» (8,13), desfallecen en la fe. Por otra parte, es importante señalar un dato interesante: siempre que los evangelios hablan de «padecer escándalo en alguien», ese alguien es Jesús, y los escandalizados son los escribas y fariseos, o los jefes de los sacerdotes. De modo que podemos concluir: «padecer escándalo en Jesús» es lo opuesto de «creer en Jesús». Y esto es lo que tenemos en las palabras de Jesús al final de la última cena en san Lucas y san Mateo: según san Lucas, Jesús dice que los apóstoles serán zarandeados como el trigo (= serán sometidos a una dura prueba o tentación) por Satanás, y que desfallecerán en la fe; según san Mateo y san Marcos, Jesús anuncia que esa misma noche los apóstoles padecerán escándalo en él.

La otra peculiaridad de san Lucas en las palabras de Jesús tras la última cena es la cita bíblica con que describe la causa del escándalo o la defección en la fe de los apóstoles. Lo que va a ocurrir es,

según san Lucas, lo anunciado por el profeta Isaías: «Y será contado con los impíos (*anómon*)» (Is 53,12). Estas palabras de Isaías armonizan mejor con el anuncio del inminente escándalo de los apóstoles que las de Zacarías que leemos en san Mateo y san Marcos: «Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas» (Za 13,4). Por otra parte, el texto de san Lucas, tanto la cita de Isaías como la fórmula que la introduce, denuncia un fuerte colorido hebreo-arameo; su griego es muy rudo, y la cita responde al original hebreo, no a la traducción griega de los LXX. Todo esto nos invita a considerar la versión del episodio en san Lucas más arcaica que la de san Mateo y san Marcos; y este arcaísmo de san Lucas nos permite extraer consecuencias importantes.

Hemos dicho que la cita profética sobre el pastor herido y las ovejas que se dispersan parece estar sugerida por la huida de los apóstoles tras el prendimiento de Jesús en Getsemaní; y en ese caso, san Mateo y san Marcos parecen haber entendido el escándalo anunciado por Jesús como cobardía en el momento de la prueba, miedo ante una posible persecución. En cuanto a la cita de Isaías que pone san Lucas en labios de Jesús: «Y será contado con los impíos», se ha considerado también como una descripción anticipada de otro hecho concreto dentro del relato de la pasión: la crucifixión de Jesús entre dos ladrones.

Sin embargo, este modo de entender la afirmación de Jesús de que será contado con los impíos tropieza con dos inconvenientes muy graves. En primer lugar, si, al escribir el anuncio de la defección de los apóstoles (Lc 22,37), san Lucas pensaba en los «malhechores» que acompañaron a Jesús en el Calvario, ¿cómo llama a éstos *kakoúrgoi*, que literalmente significa «malhechores», y en cambio dice que se cumplirá en él lo que está escrito, «y será contado con los *ánomoi*», que literalmente significa «impíos, quebrantadores de la Ley»? El término empleado por san Lucas para designar a los dos crucificados con Jesús es un término de la

delincuencia común, «malhechores, facinerosos»; en cambio, el de la cita de Isaías, «impíos», es sinónimo de «pecadores, quebrantadores de la Ley de Dios». Por tanto, en el anuncio del escándalo de los apóstoles según san Lucas, Jesús dice con palabras de Isaías que ese escándalo será causado por el hecho de que él será contado entre los impíos, será considerado impío, pecador, quebrantador de la Ley, en cuanto compendio de la fe de Israel.

Estas consideraciones nos allanan el camino para reconstruir el hecho concreto de la pasión a que se refiere Jesús con estas palabras de Isaías. Para ello recordemos un pasaje del primer libro de los Macabeos, en que se describe la acción de Matatías y sus hijos en una guerra santa contra los impíos y apóstatas. El texto dice:

> «Cuantos buscaban escapar a la persecución se unían a ellos (= a Matatías y sus hijos, los Macabeos), acrecentándose así sus fuerzas hasta formar un ejército, con el cual hirieron a los pecadores en su ira y a los impíos (*anómous*) en su furor. Los que escapaban buscaban su salvación entre los paganos» (2,43s).

En este relato, los «pecadores» e «impíos» son los judíos que habían sucumbido a la apostasía programada, y fomentada mediante una enérgica persecución contra los resistentes, por el rey de Siria Antíoco Epífanes y sus colaboradores de Jerusalén. El pasaje que hemos citado no habla de guerra de los hermanos Macabeos contra los paganos que imponen la apostasía o la apoyan, secundando los planes de Antíoco, sino contra los judíos apóstatas y fomentadores de la apostasía, a los que se llama «pecadores» e «impíos».

Con esto podemos volver a las palabras de Jesús en el Cenáculo según el evangelio de san Lucas. Cuando Jesús anuncia a los apóstoles que será contado entre los impíos se está refiriendo, no a su muerte en el Calvario entre dos ladrones o malhechores, sino a su

condena por el Sanhedrín como blasfemo, quebrantador de la Ley, impío. Sólo entendiendo así el anuncio de Jesús es posible relacionarlo con el escándalo, o la defección en la fe, de los apóstoles. Si el Sanhedrín, cuyos juicios —como hemos dicho— eran considerados como expresión del juicio de Dios, declara a Jesús impío y pecador, es en cierto modo natural que la fe de los apóstoles encuentre un fuerte tropiezo y desfallezca. La simple muerte en la cruz, bajo la acusación falsa de agitador celota o malhechor, no hubiera constituido motivo para esta claudicación en la fe, para este escándalo. En ese caso, la muerte de Jesús hubiese sido semejante, por ejemplo, a la de Juan Bautista según el relato de Flavio Josefo (*Ant.* 18,116-119); pero el mismo Josefo da a entender que el Bautista no perdió sus discípulos ni la veneración del pueblo; incluso habla de que Dios castigó a Herodes Antipas por la muerte de Juan, que era un hombre santo.

Ante la condena del Sanhedrín, en la que la gravedad del delito de «impiedad» que éste cree encontrar en Jesús se refleja en la gravedad de la pena, los apóstoles —anuncia Jesús— van a sufrir un escándalo semejante al de los fariseos ante su predicación y sus obras. Recordemos un ejemplo. En el episodio de la protesta de los fariseos a Jesús porque sus discípulos no observan la tradición de los mayores pues comen sin lavarse las manos, tras la réplica de Jesús, los apóstoles le dicen: «¿Sabes que los fariseos, al oír estas palabras, se han escandalizado?» (Mt 15,12). Comentando este episodio, un estudioso moderno dice: «La ocasión de este escándalo de los fariseos es múltiple. Aparte la rebelión personal ante la postura libre de Jesús frente a la Ley —postura que aparece también otras veces en los evangelios como la causa principal de la incredulidad de sus adversarios (véase Mc 2,23ss; 3,1ss)—, su radical distinción entre ‘mandamiento’ de Dios y ‘tradición’ humana, su total reinterpretación de la noción legal de pureza (Mt 15,11). El escándalo ante su palabra se convierte a la vez en escándalo ante él

mismo, en el distanciamiento de él y en la negativa rotunda a creer en él».

A la luz de esta reacción, este escándalo, de los fariseos y lo que sobre ella nos dicen los evangelistas se explica el fuerte dramatismo de las palabras con que Jesús anuncia la prueba inminente a que va a ser sometida la fe de los apóstoles: «Satanás os ha reclamado para zarandearos como el trigo; pero yo he rogado para que no desfallezca tu fe»; naturalmente, la fe en Jesús, contra la cual va a recaer también la sentencia del tribunal judío: si Jesús es condenado como impío, los que hayan acogido su palabra y su persona serán considerados también culpables de impiedad. Por eso la recomendación a Pedro de traer de nuevo a la fe a los que tropezaran en esta piedra y cayeran.

Como conclusión de este análisis del anuncio que hace Jesús del escándalo de los apóstoles debemos decir: el evangelio de san Lucas, en un pasaje de fuerte colorido hebreo arameo —en el que, por tanto, hemos de ver una tradición muy arcaica—, presenta a los apóstoles como los primeros que padecieron el escándalo de la cruz, de que hablará luego san Pablo. Pero, al mismo tiempo, es oportuno recordar aquí el hecho de que, según la confesión de fe que cita san Pablo en la primera carta a los Corintios (15,5), Pedro es el primero a quien se aparece Jesús resucitado. Como a san Pablo, lo que lo capacitará para deshacer en los otros apóstoles el escándalo de la cruz es la resurrección: el Jesús resucitado por Dios no pudo ser declarado culpable de «impiedad» en el tribunal de Dios, aunque sí lo fuese en el Sanhedrín. En el caso de Jesús, el Sanhedrín no había pronunciado el juicio de Dios. Dicho con otras palabras: el Mesías «justamente» condenado por los guardianes de la Ley y los intereses de Dios era verdaderamente el Mesías anunciado y esperado; el Jesús de Nazaret que, con escándalo de escribas y fariseos, se había proclamado igual a Dios, era realmente igual a Dios, Hijo de Dios. Resucitándolo de entre los muertos,

Dios, el Dios de Israel cuya causa creyó defender con celo santo el Sanhedrín condenando a Jesús, se había pronunciado de forma inequívoca contra una sentencia que se pretendía pronunciada en su nombre; y al mismo tiempo había removido la piedra de tropiezo, el escándalo, que un Mesías condenado a muerte por impiedad y blasfemia representaba para los judíos piadosos, como eran los apóstoles.

4. «Maldito el colgado del madero» (Ga 3,13)

Las ideas que hemos leído en los dos pasajes analizados de la carta de san Pablo a los Gálatas están expresadas también, o son dadas por supuestas, en otros versículos de la misma carta que no resultan claros a una primera lectura. Prosiguiendo su argumentación contra los judaizantes, que han alterado y desasosegado a los cristianos de Galacia, el Apóstol escribe:

> «Pero cuantos confían en las obras de la Ley se hallan bajo la maldición, porque escrito está: 'Maldito todo el que no se mantiene en cuanto está escrito en el libro de la Ley, cumpliéndolo' (Lv 18,5)... Cristo nos redimió de la maldición de la Ley haciéndose por nosotros maldición, pues escrito está: 'Maldito todo el colgado del madero' (Dt 21,23), para que la bendición de Abrahán se extendiera a los gentiles por Jesucristo, y por la fe recibamos la promesa del Espíritu» (Ga 3,10-14).

Las palabras del Deuteronomio que cita aquí san Pablo, «maldito todo el colgado del madero», querían decir en el original que sobre todo delincuente ajusticiado pesaba la maldición de Dios. Pero lo que el Apóstol pretende expresar al aplicarlas a Jesús colgado de la cruz no es simplemente que, como todo ajusticiado,

también Jesús fue considerado maldito de Dios. Su intención es más profunda. La maldición expresa la exclusión del reo del pueblo santo, de la comunidad de Israel; Jesús, por tanto, sólo pudo caer bajo la maldición de la Ley, según el criterio de las autoridades judías, si éstas vieron en él un trasgresor de la Ley o, lo que es lo mismo, un rebelde contra el mismo Dios, que había dado la Ley.

Ahora bien, esto fue precisamente lo que, según leemos en los evangelios, ocurrió en el ministerio público de Jesús. Con un profundo y delicado respeto a la religiosidad judía, la del siglo I de nuestra era como la de hoy, el Cardenal Daniélou hace esta clara descripción de lo que constituyó el drama del judaísmo oficial ante Jesús de Nazaret:

> «La misma acusación atraviesa la totalidad del Evangelio: la acusación de blasfemia. (El que Jesús proclame poseer una autoridad igual a la de Dios significaba inevitablemente blasfemia a los ojos de los judíos fieles a la Ley). Esta acusación, en sí, es legítima. La grandeza del pueblo judío consiste en condenar toda pretensión del hombre de hacerse Dios. Es verdad que, para los judíos, no había peor delito que atribuirse un poder divino, divinizarse: sería la más crasa idolatría. La única cuestión es saber si en un caso, y en uno solo, ha habido un hombre que ha tenido el derecho de decirse Dios, porque en realidad lo era. Ese es todo el problema que separa a judíos y cristianos en lo que concierne a la persona de Jesús. Pero es evidente que, en la medida en que los judíos no creían que Jesús era Dios, debían condenarlo a muerte por blasfemo; y se puede decir que el drama de los judíos consistió en que frente a Jesús no tuvieron otra opción posible que creer en él o condenarlo, pues no hay otro Jesús que el que proclamó poseer una dignidad divina. Frente a este Jesús, un judío no podía permanecer neutral: un hombre que proclama poseer una dignidad divina, o es un

blasfemo, que merece la muerte, o es verdaderamente Dios, y es preciso creer en él. Esto es exactamente lo que ocurrió en los orígenes: hubo judíos que condenaron a Jesús como blasfemo, y hubo judíos (los apóstoles y los primeros cristianos) que reconocieron en él al Salvador del mundo»[49].

Vemos, pues, que en este tercer pasaje de la carta a los Gálatas, al decir que Jesús sufrió la maldición de la Ley, san Pablo expresa las mismas ideas que se esconden tras el primero de los estudiados: «Por la Ley he muerto a la Ley» (2,19), y tras su afirmación de que un Cristo crucificado es escándalo para los judíos. Por eso podemos comprender que en las cartas del Apóstol encontremos pasajes que aparentemente se contradicen. En una serie de ellos defiende con arrebatadora energía la fe en Jesucristo de los judíos que han acogido su predicación, y con ella el Evangelio; estos judíos cristianos soportan sin duda, por parte de sus hermanos de raza no creyentes en Jesús, la acusación de apostasía, y san Pablo debe decirles que ellos son precisamente el verdadero Israel, el verdadero judaísmo (véase, por ejemplo, Flp 3,3); que, por tanto, el haber creído en Jesús no entraña ninguna ruptura con su fe anterior, sino que es la culminación de la misma. En la otra serie de textos, que pertenecen sobre todo a la carta a los Romanos, vemos a san Pablo hondamente dolorido por la incredulidad de los de su linaje, por la negativa de éstos a abrazar el Evangelio y creer en Jesús. Como el más expresivo de este drama que se desarrolla en el alma de san Pablo citaremos éste:

«Hermanos, la inclinación de mi corazón y mi oración a Dios es a favor de ellos (= los judíos hostiles al Evangelio) para

[49] Cardinal Daniélou, *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Paris 1969, 125 (traducción castellana: Bilbao 1972). Véase también M. Herranz, «El proceso ante el Sanhedrín y el ministerio público de Jesús. I: El móvil de la acción judicial judía»: EstB 34 (1975) 33-111.

su salvación. Porque doy fe de ellos de que tienen celo de Dios, pero no según ciencia; pues desconociendo la justicia de Dios, y empeñándose en mantener los fueros de su propia justicia, no se sometieron a la justicia de Dios» (Rm 10,1-3).

El celo con que los judíos rechazaron a Jesús y se oponen al Evangelio, dice aquí san Pablo, es celo de Dios, pero se trata de un celo ignorante: mientras los que, animados de él, perseveran en el rechazo a Jesús en su Iglesia creen defender celosamente los derechos de Dios y la fidelidad a su Ley, lo que en realidad están haciendo es luchar contra Dios. Porque Dios había intervenido en el proceso a Jesús y —como decíamos— había pronunciado la última palabra resucitándolo de entre los muertos. De ahí que san Pablo, unos versículos más adelante, presente la fe en la resurrección como el único medio de quitar la piedra de tropiezo, el escándalo, que constituía la cruz de Cristo para un judío celoso: «Si confesares con tu boca a Jesús como Señor y creyeres en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rm 10,9). La misma idea encontramos repetida en los discursos de san Pedro que contiene la primera parte del libro de los Hechos de los Apóstoles. He aquí un ejemplo: «Vosotros negasteis al Santo y al Justo, y pedisteis que se os hiciera gracia de un homicida, mientras disteis muerte al Caudillo de la vida, a quien Dios resucitó de entre los muertos» (3,14s). Hablando a judíos, presentándoles el Evangelio de Jesucristo, san Pedro cuenta con el escándalo de la cruz lo mismo que san Pablo, expresándose de modo más explícito.

Capítulo XIV
SAN PABLO, PREDICADOR Y CATEQUISTA

La persona y la obra de san Pablo nos son conocidas por sus cartas en primer lugar, pero también por el libro de los Hechos de los Apóstoles, cuya segunda mitad está dedicada a su actividad misionera. Por lo que se refiere a su predicación, estas dos fuentes se complementan. En las cartas tenemos la predicación del Apóstol, o al menos una parte de ella, en cuanto pastor de comunidades cristianas ya formadas; en el libro de los Hechos, san Lucas, su autor, incluye varias muestras de lo que fue la predicación misionera de san Pablo, su presentación del Evangelio a gentes que oían hablar de Jesús por primera vez. Sin esta predicación, la segunda hubiese sido imposible, pues las comunidades cristianas a las que escribe el Apóstol surgieron precisamente como fruto de esa primera predicación-evangelización que san Lucas describe y narra en su libro. De ella nos vamos a ocupar aquí. Pero como introducción será bueno leer y comentar unos textos de san Agustín, que no sólo es uno de los mejores predicadores que ha tenido la Iglesia, sino también un gran maestro de predicadores y catequistas.

1. Unos consejos del catequista san Agustín

El año 405, el santo obispo de Hipona enviaba al diacono Deogracias, encargado de preparar a los catecúmenos para el bautismo en

Cartago, un librito que llevaba por titulo: *De catechizandis rudibus*, «Sobre cómo catequizar a los principiantes». Por lo que leemos en el prólogo, el diácono Deogracias sentía desaliento y desgana en su tarea, y san Agustín le ofrece una serie de acertados consejos para vencer esa desgana y orientaciones para la mayor eficacia de su trabajo de catequista. El escrito merece ser leído y meditado en su totalidad, pero nosotros nos vemos forzados a citar sólo tres pasajes del mismo.

a) La disposición del oyente

Una de las primeras cosas de que san Agustín advierte a Deogracias es la necesidad de que el predicador se adapte al catecúmeno, al hombre que se quiere introducir en la fe cristiana; sólo así se evitará que el sermón sea un diálogo de sordos. Descendiendo incluso a consejos muy prácticos, el Santo escribe:

> «En realidad, muy raras veces, por no decir nunca, sucede que un hombre venga (a la catequesis catecumenal) con intención de hacerse cristiano y no se sienta ya herido de algún modo por el temor de Dios. Pues si quiere hacerse cristiano por esperar alguna ventaja de los hombres, a los que de otro modo piensa no agradar, o por evitar alguna desventaja de parte de hombres cuya malquerencia o enemistad teme, entonces no quiere ser cristiano, sino fingir serlo. La fe, en efecto, no es cosa de un cuerpo que hace reverencias, sino de un alma que cree. Pero con frecuencia la misericordia de Dios actúa por el ministerio del catequista y logra que este hombre, movido por el discurso, desee ser lo que había deseado fingir. Y cuando comienza a desearlo, debemos pensar que en ese momento ha venido a nosotros. Pero en realidad, cuándo viene en espíritu el que

vemos ya presente en el cuerpo, es algo que se nos oculta. Sin embargo, no por ello debemos dejar de comportarnos con él de modo que le inspiremos ese deseo, aunque no lo tenga. Porque, si lo tiene, no perdemos nada con ello, y en todo caso lo reafirmaremos actuando así, aunque ignoremos en qué momento y en qué hora ha comenzado a sentir tal deseo. Es útil sin duda informarnos previamente, por personas que lo conocen, sobre el estado de espíritu en que se halla y sobre las razones que lo han impulsado a venir para recibir la instrucción religiosa. Si no hay nadie que nos informe, debemos interrogarlo nosotros mismos, y de su respuesta deduciremos el exordio de nuestra exposición. Pero si se ha presentado con corazón fingido, deseando ventajas humanas o rehuyendo desventajas, con toda certeza mentirá. No obstante, se ha de iniciar la preparación partiendo del hecho mismo de que miente; pero no para desenmascarar su mentira, como si estuvieses seguro de ella, sino para que, si dice que ha venido con una intención laudable —tanto si dice verdad como si dice mentira—, aprobando y alabando la intención con que afirma ha venido, le hagamos anhelar ser como desea aparecer. Sin embargo, si dice algo distinto de lo que conviene que haya en el ánimo del que ha de ser iniciado en la fe cristiana, es preciso reprenderlo con blandura y suavidad, como a inculto e ignorante, y mostrando y ponderando con brevedad y gravedad, para no robar tiempo a la narración catequética o imponerla a un espíritu no preparado, el verdadero fin de la doctrina cristiana, hacerle que desee lo que, por error o por fingimiento, todavía no deseaba» (V,9).

En estas sabias consideraciones de san Agustín hay dos afirmaciones que merecen ser destacadas. En primer lugar, que en todo hombre se da, más o menos oculto o consciente, un cierto temor de Dios; con otras palabras: que el hombre es por naturaleza religioso,

y por ello hay en él siempre una predisposición a recibir el mensaje cristiano, a acoger la fe en Jesucristo, si se la presenta debidamente. En segundo lugar, que el contenido de la predicación cristiana no puede ser impuesto por la fuerza a un espíritu no preparado, no dispuesto a acogerlo. De ahí que, ante un catecúmeno que acude a recibir instrucción en la doctrina cristiana sin la intención adecuada, el catequista deba extremar la delicadeza y la habilidad, partiendo siempre del estado de ánimo del que va a oír por primera vez la predicación de la Iglesia.

b) Desánimo del catequista y su remedio

El catequista Deogracias se sentía desanimado porque su predicación, cuando debía iniciar en la fe cristiana a un catecúmeno, le parecía de pobre calidad. San Agustín le contesta que ese sentimiento no se debe a la materia que debe exponer, en la que Deogracias estaba bien preparado, ni tampoco a la mediocridad de su elocuencia, sino al tedio que se apodera de su espíritu. Y a continuación pasa a enumerar seis causas posibles del tedio o la desgana en el catequista, y luego ofrece para cada una de ellas el remedio correspondiente. La primera causa de desgana, según san Agustín, es la gran distancia que el catequista percibe entre lo que contempla su mente y lo que dicen sus palabras, distancia que incluso hace pensar en la imposibilidad de que las palabras del discurso reflejen adecuadamente las cautivadoras ideas de la mente que, en silencio, contempla los misterios de la fe. Contra esta causa de desgana, el santo obispo ofrece el remedio siguiente:

> «Si la razón de nuestra desgana reside en el hecho de que nuestro oyente no capta nuestro pensamiento, y nos vemos obligados a descender, en cierto modo, de las cimas de ese

pensamiento y detenernos en la pronunciación lenta de las sílabas, y procurar que salga de nuestra boca carnal, a través de largos y sinuosos rodeos, lo que entra en nuestra mente por obra de una captación rapidísima, y sentimos desgana de hablar y preferimos callar, porque mucho de lo que sale de nuestros labios es muy distinto de lo que contempla nuestra mente; si nos ocurre todo esto, meditemos la regla que nos propuso el que nos dio ejemplo para que sigamos sus huellas (1 Pe 2,21). En efecto, por muy grande que sea la diferencia entre la articulación de nuestra voz y la vivacidad de nuestra inteligencia, mucho mayor es la diferencia entre la mortalidad de la carne y la inmutabilidad de Dios. Y sin embargo, permaneciendo en la misma 'forma, se anonadó a sí mismo, tomando forma de siervo, etc., hasta la muerte de cruz' (Flp 2,6-8). ¿Y por qué hizo esto, sino porque se hizo débil para los débiles, con el fin de ganar a los débiles? (1 Cor 9,22). Escucha a su imitador, Pablo, que dice en otro lugar: 'Porque si perdemos el tino, es con miras a Dios; si somos moderados, es en atención a vosotros. Porque la caridad de Cristo nos apremia, al pensar que murió por todos' (2 Cor 5,13s). ¿Y cómo estaría dispuesto a sacrificarse por sus almas (12,15), si le resultase costoso inclinarse sobre sus oídos? Por eso se hizo pequeño en medio de nosotros, como una nodriza que da calor en su seno a sus hijos (1 Ts 2,7)... Que no se aparte de tu pecho tampoco el recuerdo de aquella gallina que, con sus plumas acariciantes, cubre a sus tiernos hijos y llama con voz entrecortada a sus piantes polluelos, para evitar que, huyendo orgullosos de las blandas alas, caigan bajo las garras de las aves de rapiña (Mt 23,37). Pues si es verdad que el entendimiento siente placer en las cosas que contempla con toda claridad en lo más íntimo de sí, también lo siente en ver cómo la caridad, cuanto más generosamente desciende a lo más bajo, con tanta mayor fuerza retorna a sus gozos íntimos por obra de la recta

conciencia de que no busca de aquellos a los que desciende más que su bien eterno» (X,15).

Una vez más, al dar consejos para destruir una de las causas de tedio o desgana en el catequista, que considera escaso el fruto de su trabajo, san Agustín insiste en el principio de que hablaba en el pasaje anterior: la adaptación al catecúmeno, especialmente a su capacidad de entender. Sin esto, la predicación de la fe se perdería en el vacío.

c) Por nosotros los hombres y por nuestra salvación

La parte del Credo que habla de Jesucristo: «Creo en Jesucristo su único Hijo, nuestro Señor...», es en realidad el relato esquemático de una historia, una historia santa. Esta historia, narrada en el Credo con una gran sobriedad, es la misma que la Biblia narra con más detenimiento. Pero el Credo es el compendio de la fe que ha de profesar el cristiano y a la que ha de llegar el que desea hacerse cristiano, el catecúmeno. Por eso san Agustín da al catequista Deogracias instrucciones especiales sobre el modo de hacer la narración de esa historia que es esencial a la predicación y catequesis cristiana: el catequista que debe iniciar en la fe a un no cristiano tiene que hacer ver a éste cómo la caridad fue la razón determinante de la venida de Cristo, de su Encarnación. He aquí las palabras del Santo:

«¿Qué razón más poderosa para la venida del Señor que el mostrar Dios con ella su amor hacia nosotros, adornándola de grandes atractivos? Porque cuando éramos todavía enemigos de Dios, Cristo murió por nosotros (Rm 5,6-9). Y en esto consiste la caridad, por ser el fin del precepto y la plenitud de la ley: que

nos amemos los unos a los otros y, como él dio su vida por nosotros, así también nosotros la demos por los hermanos (1 Jn 3,16); y si antes nos costaba amar a Dios, al menos ahora no nos cueste devolverle el amor, pues él nos amó antes (4,10) y no perdonó a su único Hijo, sino lo entregó por todos nosotros. No hay, en efecto, mayor invitación al amor que adelantarse a amar; y muy duro es el corazón que, si se negaba a amar primero, no es capaz de responder con amor al amor.

»Es igualmente digno de consideración el hecho de que aunque también los superiores quieren ser amados de sus inferiores y se recreen en las atenciones asiduas que reciben de ellos, y cuanto más sienten este amor, tanto más los aman, ¡cuánto más arde en amor el inferior que se siente amado por su superior! Porque el amor produce mayor correspondencia cuando no arde por la sequedad de la indigencia, sino brota a raudales por la abundancia de la benevolencia. El primero, en efecto, nace de la miseria; el segundo, de la misericordia. Por añadidura, si el inferior desesperaba de poder ser amado por el superior, será movido inefablemente al amor si el superior, por su propia iniciativa, se digna mostrar cuánto ama al que jamás se había atrevido a esperar un bien tan grande. ¿Y qué hay más superior que Dios juez, y qué más desesperado que el hombre pecador? Porque este hombre tanto más se había entregado, para ponerse bajo su tutela y su yugo, a las potestades soberbias, cuanto más había desesperado de que ocupase de él esa potestad que no quiere ser excelsa por malicia, sino que lo es por bondad» (IV,7).

No se precisa una privilegiada agudeza para ver lo que, con un lenguaje sencillo a la vez que inimitable por su delicadeza, quiere decir aquí san Agustín. La historia santa que entraña la predicación cristiana a principiantes, y que abarca desde la creación del mundo por Dios al nacimiento y difusión de la Iglesia, no es un relato frío,

que el catecúmeno debe aceptar sin comprender su sentido, sino la manifestación del amor de Dios a los hombres. En esto el Santo no hace más que glosar unas palabras del Credo que recitamos en la misa: «Creo en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios... que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo... y por nuestra causa fue crucificado». Y este «por nosotros» del hecho central de la historia santa que debe narrar todo catequista aparece ya en uno de los «credos» más antiguos de que tenemos noticia, el que san Pablo cita en el c.15 de la primera carta a los Corintios: «Porque os transmití en primer lugar lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras» (v.3).

Pasemos ahora a san Pablo y, leyendo las muestras de su predicación catequética que san Lucas incluyó en el libro de los Hechos, veamos cómo san Agustín parece haber sacado de ellas los consejos que da al catequista Deogracias para que no se desalentase en su tarea y para que el fruto de la misma fuese mayor.

2. Tres sermones de san Pablo

A partir del c.13 del libro de los Hechos de los Apóstoles, el personaje principal es san Pablo; sólo en el c.15, que narra el concilio de Jerusalén, vuelve a aparecer san Pedro, el protagonista de la primera mitad, para desaparecer luego totalmente. En el relato de los viajes misioneros de san Pablo, que comienza en el c.13, san Lucas incluye tres sermones del Apóstol que son otras tantas presentaciones del mensaje cristiano, del Evangelio, a gentes que lo escuchan por primera vez; podemos decir, por tanto, que son tres ejemplos de catequesis a principiantes.

Naturalmente, lo que tenemos en el libro de san Lucas no son los sermones reales, copiados a la letra según los pronunció san

Pablo. Así lo indica ya su brevedad: el más largo de los tres, el de Antioquía de Pisidia, no exigiría más de tres minutos para ser pronunciado. Y es muy inverosímil que san Pablo hablase sólo durante tres minutos en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, ciudad a la que tanto debió costarle llegar desde Chipre. Como hace en el relato, san Lucas, que es un hábil escritor, esquematiza los discursos por exigencias de la composición literaria. Sin embargo, los sermones que incluye en su obra nos permiten conocer al predicador y catequista que era san Pablo.

a) En Antioquía de Pisidia

En esta ciudad de la meseta anatólica —actual Turquía—, situada en la gran ruta que desde antiguo unía los puertos del Egeo en las costas de Asia Menor con las regiones de Oriente, san Pablo presenta el Evangelio a un auditorio formado por judíos y prosélitos del judaísmo: habla en la sinagoga de la colonia judía, en el marco del culto del sábado, pronunciando un sermón que sustituye a la homilía ordinaria tras la lectura de un pasaje de la Ley y otro de los Profetas. He aquí el texto del sermón:

> «Varones israelitas y los que teméis a Dios, escuchad. El Dios de este pueblo de Israel se escogió a nuestros padres y exaltó al pueblo cuando eran advenedizos en la tierra de Egipto, y con brazo extendido los sacó de ella; y por el tiempo de unos cuarenta años, como al niño la madre que lo cría, los llevó en el desierto; y exterminando siete naciones en la tierra de Canaán, les dio en heredad sus tierras; todo ello en el espacio de unos cuatrocientos cincuenta años. Y tras esto les dio jueces hasta Samuel profeta. Y entonces pidieron un rey, y Dios les dio a Saúl, hijo de Cis, de la tribu de Benjamín,

durante cuarenta años. Y habiéndolo depuesto, les suscitó por rey a David, en favor del cual dio testimonio diciendo: 'Hallé a David, hijo de Isaí, varón según mi corazón, que hará todo según mi voluntad' (Sal 88,20s; 1 Sm 13,14).

»De la descendencia de éste, Dios, según la promesa, envió a Israel un Salvador, Jesús, cuya venida había precedido Juan, predicando un bautismo de penitencia a todo el pueblo de Israel... Hermanos, hijos del linaje de Abrahán, y los que entre vosotros temen a Dios: a nosotros ha sido enviada la palabra de esta salvación. Porque los habitantes de Jerusalén y sus jefes, desconociendo a éste, y también las palabras de los profetas que se leen cada sábado, condenándolo, hicieron que éstas se cumplieran; y no hallando en él causa alguna de muerte, pidieron a Pilato que lo ajusticiara. Y cuando cumplieron todo lo que de él estaba escrito, bajándolo del madero, lo pusieron en el sepulcro. Pero Dios lo resucitó de entre los muertos; y durante muchos días se apareció a los que con él habían subido de Galilea a Jerusalén, los cuales ahora son testigos de él ante el pueblo.

»Y nosotros os anunciamos la buena nueva de que la promesa hecha a los padres, ésta Dios la ha cumplido con sus hijos, que somos nosotros, resucitando a Jesús, como está escrito en el salmo segundo: 'Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy' (v.7). Y que lo resucitó de entre los muertos para nunca ya volver a la corrupción, así lo tiene dicho: que os daré 'los bienes santos de David, que no fallarán' (Is 55,3). Puesto que también en otro lugar dice: 'No permitirás que tu santo conozca la corrupción' (Sal 15,10). Porque David, después de haber hecho en su vida la voluntad de Dios, murió y se reunió con sus padres, y conoció la corrupción; en cambio, aquel a quien Dios resucitó no conoció la corrupción.

»Tened, pues, entendido, hermanos, que por medio de éste se os anuncia el perdón de los pecados, y de todo lo que por la

ley de Moisés no podíais ser justificados. En éste, todo el que cree es justificado» (Hch 13,16-41).

Es evidente que este sermón, con la historia y los razonamientos que contiene, sólo podía ser entendido por judíos y por los llamados «temerosos de Dios», que eran paganos convertidos al judaísmo o que simpatizaban con la fe judía. San Pablo enumera las etapas más salientes de la historia de Israel, en el seno del cual nació la fe cristiana; o mejor, cuya culminación según el plan de Dios es la Iglesia y esta fe cristiana, el Evangelio: el Salvador Jesús, que Dios suscita a su pueblo, es del linaje de David. Lo nuevo que san Pablo anuncia a los judíos de Antioquía de Pisidia es precisamente el cumplimiento en Jesús, muerto y resucitado, de las promesas que Dios había hecho a los padres.

Para hacer ver esta relación entre la persona de Jesús y la historia de Israel, entre promesa a los padres y cumplimiento en los hijos, san Pablo argumenta a partir de las Sagradas Escrituras judías, cuyas citas abundan en su sermón. Para unos oyentes paganos, esta evocación de la historia de Israel, con las promesas de Dios, y esta argumentación a partir de las Escrituras judías habrían sido letra muerta: no habrían entendido nada. Los oyentes judíos, en cambio, entenderían perfectamente el sermón de san Pablo. Veamos ahora qué hace el Apóstol ante un auditorio pagano, ajeno a la tradición y la fe judía.

b) En el Areópago de Atenas

La predicación de san Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia tiene lugar durante su primer viaje misionero, en el que no llega a penetrar en lo que es propiamente Europa. Esto lo hace en su segundo viaje, pasando de la península anatólica a la provincia

septentrional de Grecia, Macedonia. Tras predicar en las ciudades de Filipos, Tesalónica y Berea, fugitivo siempre de las autoridades locales, instigadas por los jefes de las colonias judías, llega a Atenas. La ciudad no es ya el floreciente centro cultural de los siglos V y IV a. C., que fue la época de los grandes escritores, artistas y pensadores de la Grecia clásica. No obstante, el público a que habla san Pablo en la asamblea del Areópago está formado por hombres de mentalidad griega, tanto en el ámbito de la cultura como de la religión.

San Lucas describe con unas breves pero expresivas pinceladas el ambiente que san Pablo encuentra en Atenas. «Los que conducían a Pablo —escribe— le llevaron hasta Atenas y, habiendo recibido orden para Silas y Timoteo de que cuanto antes viniesen a él, se partieron. Ya en Atenas, mientras los esperaba, el espíritu de Pablo se irritaba en su interior viendo la ciudad llena de ídolos». Y más adelante añade: «Los atenienses todos y los forasteros allí domiciliados en ninguna otra cosa se ocupaban sino en decir o en oír la última novedad» (Hch 17,15-21).

Ante unos hombres que se hallaban en esta situación de espíritu, san Pablo, quizá no con mucha esperanza de éxito, pronuncia el siguiente discurso en el Areópago, donde antiguamente se reunía el alto tribunal ateniense:

> «Varones atenienses, veo que sois sobremanera religiosos; porque al pasar y contemplar los objetos de vuestro culto he hallado un altar en el cual está escrito: 'Al dios desconocido'. Pues bien, ese que sin conocerlo veneráis es el que yo os anuncio. El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, ése, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por mano del hombre, ni por manos humanas es servido, como si necesitase de algo, siendo él mismo quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas. El hizo de uno todo el linaje

humano para poblar toda la haz de la tierra. El fijó las estaciones y los confines de las tierras por ellos habitables, para que busquen a Dios y siquiera a tientas lo hallen, que no está lejos de cada uno de nosotros, porque en él vivimos y nos movemos y existimos, como algunos de vuestros poetas han dicho: 'Porque somos linaje suyo'. Siendo, pues, linaje de Dios no debemos pensar que la divinidad es semejante al oro, o a la plata, o a la piedra, obra del arte y del pensamiento humano. Dios, disimulando los tiempos de la ignorancia, intima ahora en todas partes a los hombres que todos se arrepientan, pues tiene fijado el día en que juzgará la tierra habitada con justicia por medio de un hombre, a quien ha destinado, acreditándolo ante todos por su resurrección de entre los muertos» (Hch 17,22-31).

Aquí termina el discurso que san Lucas incluye en su libro, pero lo que dice a continuación nos hace pensar que el Apóstol no había terminado su presentación del Evangelio: «Cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se echaron a reír, otros dijeron: 'Te oiremos sobre esto en otra ocasión'. Así salió Pablo de en medio de ellos» (v.32). Esta reacción de los atenienses ante la predicación de san Pablo en lo que tiene de específicamente cristiano, el anuncio de Jesús muerto y resucitado, confirma las palabras del Apóstol en su primera carta a los Corintios: «Dios ha querido salvar a los creyentes por la necedad de la predicación. Porque los judíos piden signos, y los griegos buscan sabiduría, mientras nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; para los llamados, en cambio, tanto judíos como griegos, poder y sabiduría de Dios» (1,21-24).

Y sin embargo, el Apóstol se había adaptado maravillosamente a la mentalidad y al estado de espíritu de sus oyentes. Por un lado, las consideraciones preliminares sobre Dios creador y gobernador del mundo, a la vez que totalmente judías —y, por tanto, cristianas—,

constituían una exposición de verdades filosófico-religiosas que un griego de la época, si poseía un mínimo de religiosidad, entendería perfectamente y admitiría sin dificultad. Ante estos cultos griegos de Atenas, san Pablo no hace la menor alusión a la historia bíblica, que tan importante papel desempeña en su sermón ante los judíos de Antioquía de Pisidia. Esta omisión es perfectamente explicable: los oyentes griegos de Atenas no tenían el menor conocimiento de esa historia. Si san Pablo hubiese repetido en el Areópago el sermón de Antioquía de Pisidia, el fracaso habría estado asegurado desde el principio.

El Apóstol tampoco habla a los atenienses de las promesas de Dios a los padres y de su cumplimiento «en nosotros, sus hijos». De igual modo, en el sermón ante el Areópago no leemos ninguna cita de las Sagradas Escrituras judías. Y el motivo es el mismo: los oyentes paganos de Atenas no conocían estos Libros Sagrados, ni les daban el valor singularísimo que tenían para los judíos. En lugar de citas de las Escrituras judías, san Pablo introduce en su sermón del Areópago dos citas de poetas-filósofos griegos. Una de Epiménides de Creta: «Porque en él vivimos y nos movemos y existimos»; y otra de Arato de Cilicia: «Porque somos linaje suyo (de Dios)».

Junto a esta adaptación de san Pablo a sus oyentes griegos debemos destacar en su sermón otro rasgo de habilidad catequética. Decía san Agustín : «En realidad, muy raras veces, por no decir nunca, sucede que un hombre venga con intención de hacerse cristiano y no se sienta ya herido de algún temor de Dios». Con estas palabras el Santo quiere decir: en el fondo, no hay hombre que carezca totalmente de religiosidad, que no posea algún sentimiento de lo divino. De ahí el respeto con que el mismo san Agustín y otros escritores cristianos hablan de la religiosidad pagana: aunque a tientas, el hombre ha buscado siempre a Dios.

En su sermón del Areópago, san Pablo parte de este hecho, según la forma en que se manifestaba en aquellos oyentes griegos: una forma que podríamos llamar culta, como corresponde a hombres que viven en la ciudad que había sido centro de una gran cultura. El primer párrafo es una proclamación de esta religiosidad de los atenienses: «Veo que sois sobremanera religiosos; porque al pasar y contemplar los objetos de vuestro culto (templos, estatuas, etc.) he hallado un altar en el que está escrito: 'Al dios desconocido'». Y de aquí, de la existencia de altares a dioses desconocidos, de la que tenemos testimonios en los escritores paganos griegos, arranca san Pablo para iniciar su catequesis a principiantes: «Ese que sin conocerlo veneráis es el que yo os anuncio».

Pero con un lenguaje griego, y partiendo del fondo religioso laudable de los hombres que le escuchan, san Pablo predica un sermón plenamente cristiano. Los preámbulos sobre la naturaleza de Dios y su obra, así como sobre el hombre en cuanto hechura de Dios y cercano a él —el Génesis dice que el hombre fue creado a imagen de Dios—, son enteramente cristianos, y los podemos leer en la tradición judía. Si en Antioquía de Pisidia san Pablo no expone estas ideas en su sermón, es porque los judíos que lo escuchan las conocen muy bien, y repetirlas sería dar un rodeo innecesario. El Apóstol debe arrancar aquí de otro punto de partida para presentar el Evangelio: la historia santa, que es una historia conducida muy especialmente por Dios, al que san Pablo llama «el Dios de este pueblo de Israel».

c) En Listra

La ciudad de Listra se hallaba también, como Antioquía de Pisidia, en la meseta de Anatolia, y en ella predica san Pablo igualmente durante su primer viaje. Pero de la visita del Apóstol,

acompañado de Bernabé, a esta ciudad san Lucas se limita a narrar un episodio, la curación de un cojo de nacimiento y la reacción que el hecho produce en los habitantes; no alude a predicación de san Pablo en la sinagoga de los judíos, y en cambio ofrece otro sermón, o esquema de sermón, del Apóstol a no judíos. El relato de san Lucas, tras narrar la huida de san Pablo y Bernabé de Iconio a las ciudades de Listra y Derbe, que pertenecían a la provincia de Licaonia, no a la de Pisidia, continúa:

> «Había en Listra un hombre cojo desde el seno de su madre y que nunca había podido andar. Escuchaba éste a Pablo, el cual, fijando en él los ojos y viendo que tenía fe para ser salvado, le dijo con voz potente: 'Levántate, ponte en medio'. El, dando un salto, echó a andar. La multitud, al ver lo que había hecho Pablo, levantó la voz diciendo en la lengua Licaonia: 'Dioses en forma humana han descendido a nosotros'. Y llamaban a Bernabé Zeus, y a Pablo Hermes, porque era el que llevaba la palabra. El sacerdote del templo de Zeus, que estaba ante la puerta de la ciudad, trajo toros enguirnaldados, y, acompañado de la multitud, quería ofrecerles un sacrificio» (Hch 14,8-13).

Uno de los más cualificados comentaristas del libro de los Hechos, el inglés F.F. Bruce, señala el colorido local de este relato y a la vez llama la atención sobre un dato: Pablo y Bernabé tardan en comprender el alcance de la reacción de la multitud. ¿No se debería esto a que la gente habla en la lengua de Licaonia, que ellos no entendían[50]? Por fin los dos apóstoles reaccionan a su vez con energía, rasgan sus vestiduras y, arrojándose entre la multitud, gritan:

[50] F.F. Bruce, *The Book of the Acts* (NIC), Grand Rapids, [8]1971, 290-294.

> «Hombres, ¿qué es lo que hacéis? Nosotros somos hombres iguales a vosotros y os predicamos para convertiros de estas vanidades al Dios vivo que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto hay en ellos; que en las pasadas generaciones permitió que todas las naciones siguieran su camino, aunque no las dejó sin testimonio de sí, haciéndoles bien y dispensando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenando de alimentos y de alegría vuestros corazones» (Hch 14,15-17).

El ritmo del relato quizá no permitía a san Lucas incluir aquí un sermón más largo, aunque, como el mucho más extenso de Antioquía de Pisidia, se tratase también de una reproducción a escala reducida del sermón pronunciado realmente por san Pablo. No obstante, el brevísimo sermón que nos ofrece san Lucas basta para ver una vez más en acción al predicador y catequista Pablo.

El público de Listra no es judío; si lo fuese, no habría necesitado convertirse al Dios vivo. Es un público pagano, incluso politeísta. Se parece, por tanto, al que tiene ante sí san Pablo en el Areópago de Atenas. Pero entre uno y otro existen ciertas diferencias que es oportuno señalar. Por una parte, los oyentes del Areópago son atenienses cultos, totalmente insertados en la cultura y religiosidad griega de la época. En cambio, la multitud de Listra está formada por gentes no plenamente incorporadas al mundo griego: hablan la lengua de Licaonia, no el griego; y este dato es ya significativo. Aunque desde las conquistas de Alejandro Magno (siglo IV a. C.) la cultura, la lengua y la religiosidad griegas se habían difundido por todo el Oriente próximo, los grados de asimilación de las mismas no eran idénticos en todas las regiones. A veces, dioses nativos habían recibido nombres de divinidades griegas, pero no por eso la religión del lugar se había hecho completamente griega. Así pudo ocurrir con el Zeus de Listra.

Por otra parte, a causa de esto, san Pablo no debía recurrir a citas de poetas o filósofos griegos en su catequesis a la multitud de Listra, ni a consideraciones filosóficas sobre Dios propias de las escuelas griegas. Lo que hace es recordar algo que el más sencillo hombre de campo, ajeno a toda formación académica, podía ver año tras año y día tras día con sus propios ojos: que un Ser Supremo, llamado Dios, se cuida de los hombres enviándoles la lluvia que fecunda sus campos y alegra sus corazones con el fruto de los mismos. Este es el Dios vivo y verdadero que san Pablo predica.

d) Evangelio, Buena Nueva

El primer elemento común a estos tres sermones de san Pablo, que son otros tantos ejemplos de su catequesis a principiantes, podemos resumirlo así: la historia humana es una preparación para la venida de Cristo. Para los judíos, esta historia es una serie de acontecimientos en la vida de Israel, desde la vocación de Abrahán hasta la resurrección de Jesús, en la que quien actúa es siempre Dios. Por eso en Antioquía de Pisidia san Pablo no habla de las cosas que hizo Israel, sino de las que Dios hizo con él: «Dios se escogió a nuestros padres, los sacó de Egipto, los llevó en el desierto, les dio la tierra de Canaán, les dio jueces, luego el primer rey, Saúl; luego suscitó por rey a David, y por fin, del linaje de éste, envió a Israel, según la promesa, un Salvador, Jesús». En Atenas y en Listra, la historia anterior a Cristo es la historia de la búsqueda de Dios por parte de los hombres.

El segundo elemento común a estos tres sermones es el acontecimiento final de esta historia: la actuación decisiva de Dios en Jesús. Donde esta proclamación aparece más claramente formulada es en el sermón de Antioquía de Pisidia: mientras los preámbulos que describen sus preparativos ocupan unos pocos versículos,

la narración del acontecimiento final está hecha con mayor detenimiento, dentro de la brevedad que caracteriza la composición de san Lucas. En el Areópago de Atenas, los oyentes interrumpen a san Pablo cuando llega al punto culminante: la proclamación de que Dios resucitó a un hombre de entre los muertos.

El tercer elemento común a estas tres piezas de catequesis cristiana de san Pablo es la presentación de su mensaje, de la fe que predica, como una buena nueva, una noticia gozosa, un Evangelio. Jesús es el Salvador que Dios ha enviado a los hombres, la palabra que predica el Apóstol es una palabra de salvación enviada a los hombres, para el bien de los hombres; por eso los apóstoles que predican a Jesús anuncian la buena nueva de que Dios ha cumplido la promesa hecha a los padres; por medio de Jesús resucitado se anuncia a todos los hombres el perdón de los pecados; el que cree en Jesús es justificado. Según las palabras de san Agustín, la historia que narra el catequista san Pablo en sus sermones, la de Jesús de Nazaret muerto por nuestros pecados y resucitado de entre los muertos, no tuvo una razón más poderosa que mostrar el amor de Dios a los hombres[51].

Así se explica el tono gozoso que se percibe todavía hoy al leer estas tres muestras de la predicación catequética de san Pablo, incluidas por san Lucas en el libro de los Hechos de los Apóstoles; tono que habrá de tener siempre la predicación cristiana para que esté bien hecha, como veíamos en las instrucciones de san Agustín al catequista Deogracias. Y terminamos con una pregunta: el que hoy no encuentre muchas veces eco la predicación o la catequesis cristiana, ¿no se deberá a que los responsables de la misma se olvidan del «por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo»? El remedio sería meditar y poner en práctica las sabias orientaciones de san Agustín.

---

[51] Véase W. Barclay, «A Comparison of Paul's Missionary Preaching and Preaching to the Church», en W.W. Gasque-R.P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce*, Exeter 1971, 165-173, esp. 167.

Capítulo XV
SAN PABLO, ¿UN ESCRITOR DIFÍCIL?

PRIMERA PARTE

En lectores de hoy que no hayan pasado por el disciplinado estudio de lo que suele llamarse cuestiones introductorias a los libros del Nuevo Testamento se dará, de manera poco menos que inevitable, la experiencia siguiente: el san Pablo que encuentran en las páginas del libro de los Hechos de los Apóstoles les resulta casi plenamente inteligible y fuertemente cautivador; el san Pablo, en cambio, que se les presenta directamente en sus cartas les parece en muchas ocasiones extraño: hay páginas enteras que no entienden, o en las que las frases comprensibles alternan a cada paso con las que resultan enigmáticas. Y esto no se debe únicamente a defectos en la traducción; ciertamente, si ésta es buena, las dificultades se reducirán en buena medida, pero nunca desaparecerán del todo.

La razón de esta diferencia entre las impresiones que pueden producir en el lector de hoy, animado de una sincera piedad, pero no preparado adecuadamente mediante un estudio serio, el san Pablo del libro de los Hechos y el de las cartas escritas por él mismo es en parte muy simple. San Lucas, el autor de Hechos, es un narrador; y un narrador se ve forzosamente obligado a simplificar la presentación de los hechos en su relato. El ejemplo más llamativo en

nuestro caso es la presentación de la actividad de san Pablo en Corinto: sin las dos cartas del Apóstol a los cristianos de esta ciudad, el libro de los Hechos no nos permitiría adivinar los sinsabores que la comunidad de Corinto proporcionó a san Pablo, ni las graves dificultades internas por que atravesó. Las dos cartas del Apóstol, aunque en muchos puntos quizá no ilustren nuestros conocimientos como desearíamos, nos permiten asistir a la trabajosa lucha que san Pablo debió sostener para el buen gobierno de la comunidad creada por él en su segundo viaje misionero.

Pero esto no lo explica todo. En las páginas que siguen queremos exponer algunas de las causas de la extrañeza que pueden producir en un lector actual las cartas de san Pablo, y con ello el propio san Pablo. Para cumplir nuestro objetivo necesitaremos aducir una serie de datos y recordar hechos, modos de pensar y de hablar. Con ello, sin embargo, no pretendemos enriquecer la erudición del lector, obligándole a retener datos que recarguen innecesariamente su memoria. Nuestra intención es ofrecerle una primera ayuda para leer con provecho estos escritos del Nuevo Testamento que son las cartas de san Pablo, cartas que contienen palabra inspirada de Dios y en las que nos han llegado los primeros testimonios de la predicación cristiana, y a la vez las primeras muestras de la reflexión de la Iglesia sobre el misterio de Cristo. Si, como aseguramos de antemano, aquí no podremos resolver todas las dificultades que entraña esta lectura, al menos las habremos reducido indicando sus causas.

1. Problemas de san Pablo que ya no son nuestros

Como ya hemos dicho anteriormente, lo primero que es preciso tener presente para no sorprenderse de que en las cartas de san Pablo tropecemos con páginas extrañas, oscuras o ininteligibles, es que estos escritos son cartas, no capítulos de un catecismo para

adultos o de un tratado de teología, donde las materias están ordenadas sistemáticamente según un plan bien pensado. Este simple hecho aclara muchas cosas, o, dicho de otro modo, elimina no pocas extrañezas. Por una parte, en efecto, explica el que en ellas a veces encontremos secciones bastante amplias dedicadas a exponer un punto de la fe cristiana, o a resolver una cuestión de disciplina eclesiástica, mientras no se dice nada de otras verdades de la misma fe, que en cambio aparecen aludidas como de pasada en contextos donde tenemos la impresión de que más bien no eran de esperar. El apóstol y pastor de almas que es san Pablo escribe estas cartas porque no puede visitar en persona las comunidades a las que van dirigidas; vienen así a sustituir su presencia física, que hubiese sido el medio mejor para resolver las dificultades teológicas o disciplinares que habían surgido en las comunidades destinatarias. De ahí que san Pablo se concentre y extienda en la parte de doctrina que es discutida o se halla en peligro, y en cierto modo olvide o descuide el resto de lo que constituye el contenido de la fe cristiana. Nadie puede hablar de dos materias a la vez.

Por otra parte, el hecho de que los escritos que nos ha dejado san Pablo sean cartas, mientras ofrece la ventaja de que por ello son documentos llenos de vida, crea dificultades para su lectura y su interpretación hoy, a casi dos mil años de distancia de la fecha en que fueron redactados. Como toda carta, las de san Pablo suponen una situación concreta; sin esta situación, la carta no habría sido escrita. Pero los diversos componentes que caracterizaban esta situación eran bien conocidos de los destinatarios de cada una de las cartas; por eso san Pablo nunca se detiene a describirlos o simplemente enunciarlos: lo ordinario es que aluda a ellos con frases sobrias, frases que bastaban para los lectores a quienes iban dirigidas, pero que a nosotros distan mucho de darnos la ambientación suficiente para entender el escrito. En cierto modo podemos decir que en la lectura de las cartas de san Pablo nos hallamos en

un círculo vicioso: para entender lo que el Apóstol dice en cada página necesitaríamos conocer la situación que le movió a escribir; pero, por otra parte, el único medio de que disponemos para conocer esta situación son precisamente sus cartas, que por la sobriedad de información que nos dan —y casi siempre de modo indirecto— muchas veces nos obligan a conformarnos con una idea un tanto vaga de esa situación. De ahí que en los manuales de introducción al Nuevo Testamento, la parte dedicada a las cartas de san Pablo contenga siempre un apartado dedicado a la situación u ocasión en que fue escrita cada carta.

Entre las cosas que caracterizan la situación en que fue escrita una carta de san Pablo podemos destacar dos, que contribuyen de modo especial a crear en el lector no preparado una sensación de extrañeza: los problemas con que el Apóstol se enfrentó a lo largo de su acción misionera y pastoral, y los adversarios con que, por el bien de sus comunidades y la defensa del Evangelio, debió enfrentarse. Comencemos por los primeros.

Respecto a los problemas con que san Pablo tropieza en su acción apostólica y que han dejado profunda y amplia huella en sus cartas lo primero que debemos decir es que, en muy gran medida, esos problemas ya no son nuestros; nosotros, cristianos del siglo XXI, no los sentimos ni vivimos como nuestros. Pero esto no sólo nos ocurre a nosotros, por obra de los siglos que nos separan del Apóstol; los cristianos de la generación siguiente a la de san Pablo quizá ya no los vivían, al menos algunos de ellos. Así, por ejemplo, el problema de la obligatoriedad de la ley mosaica, con la circuncisión y sus múltiples preceptos rituales, no inquieta a ningún cristiano de hoy. Es más: la inmensa mayoría de los cristianos actuales ignoran que este problema existió, y en forma muy viva, en los primeros años de la historia de la Iglesia.

Para que entienda muchas páginas de san Pablo —por ejemplo, toda la carta a los Gálatas—, el lector de hoy necesita entrar en la

situación de la que brotó esta carta: necesita ser informado de cómo san Pablo luchó enérgicamente para impedir que algunos judíos, para los que la circuncisión y la ley mosaica eran de origen divino, intentasen obligar a los creyentes de origen pagano a recibir la circuncisión y observar las prescripciones rituales de esa ley. El que hoy podamos decir que este problema no nos inquieta, no es ya un problema para nosotros, se debe a que al fin se impuso en la Iglesia el Evangelio predicado por san Pablo, que, como él mismo dice, es el único Evangelio, de modo que puede escribir a los creyentes de Galacia con una seguridad total y una energía no disimulada: «No es que haya otro Evangelio; lo que hay es que algunos os turban y pretenden pervertir el Evangelio de Cristo. Pero si nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro Evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema» (Ga 1,7-9).

Ante páginas de san Pablo escritas con motivo de este problema de la Ley vieja y el Evangelio no debe sorprender que el lector actual no iniciado, aunque animado de buena voluntad y de una sincera veneración a la Palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura, sienta un extraño desasosiego: el que acompaña a la impresión de que esas páginas no le dicen nada o no le sirven para alimentar su fe y su vida espiritual, a pesar del calor con que en los últimos años han insistido los Papas, el Concilio y los obispos en hablar de la necesidad de que los fieles lean y mediten la Sagrada Escritura; y para facilitar esta lectura y esta meditación se ha realizado, dentro de la reforma litúrgica promovida por el Concilio, una adaptación de las lecturas bíblicas en la Misa de modo que los fieles escuchen en el culto, tanto dominical como diario, el mayor número posible de páginas de los Libros Sagrados.

Pero, ¿cómo van a meditar los fieles unas páginas o unos libros de la Sagrada Escritura que no entienden? La respuesta y el remedio están dados en estas palabras de san Agustín: «El que ama verdaderamente la palabra de Dios procura conocerlo todo, informarse

de todo». Aplicando este consejo a las páginas de cartas de san Pablo que se ocupan de un problema que ya no es nuestro —el de la ley mosaica y el Evangelio—, podemos decir: el lector actual debe recordar que Jesús, los apóstoles, san Pablo y los primeros predicadores del Evangelio eran judíos, que naturalmente habían recibido la circuncisión; este hecho explica en parte la actitud de los cristianos o predicadores judaizantes, que eran judíos, para los que la circuncisión y las prescripciones de la Ley constituían un elemento como sustancial en su vida religiosa, e incluso su vida en todos sus aspectos, pues en la Ley escrita y oral estaban reguladas para un judío todas las circunstancias de la vida humana. En cierto modo, por tanto, estos hombres, que pusieron a prueba la paciencia de san Pablo sostenían el mismo principio básico que él proclama frente a los judíos que rechazan el Evangelio: «Nosotros —los creyentes en Cristo, sin distinción de origen, judíos y griegos— somos la circuncisión», el judaísmo (Flp 3,3). San Pablo dirá que un judío puede ser cristiano sin dejar de vivir su judaísmo, pero un pagano no necesita hacerse judío mediante la circuncisión para ser cristiano; y al mismo tiempo, que sólo hay un judaísmo: el de los que creen en Cristo Jesús. Los judaizantes dicen que los paganos, los no judíos de raza, para obtener la salvación de Cristo, deben «judaizarse», hacerse judíos mediante la circuncisión.

2. Los extraños adversarios de san Pablo

Lo dicho nos lleva a otra de las causas de dificultad en la lectura de las cartas de san Pablo, a saber: la deficiente información que poseemos respecto a los adversarios frente a los que se defiende o defiende a sus comunidades en páginas que son claramente polémicas. Esta ignorancia nuestra, debida a escasez de datos, es en gran parte lo que hace que nos sintamos como caminando a oscuras

cuando leemos, para citar el ejemplo más destacado, las dos cartas a los Corintios, especialmente la segunda. Ciertamente, en ellas no todo es oscuridad; sin embargo, incluso pasajes claros de las mismas se hallan a veces en un contexto que, en su conjunto, resulta difícil de descifrar.

Como ilustración de lo que acabamos de decir ofrecemos a continuación una breve síntesis de las teorías que se han propuesto sobre quiénes eran los adversarios a que san Pablo debe hacer frente en la carta a los Gálatas. En el siglo pasado, F.C. Baur interpretó la carta sobre la base de un enfrentamiento entre san Pablo y la Iglesia de Jerusalén: los agitadores de Galacia eran predicadores cristianos de origen judío, que actuaban patrocinados de modo oficial por la Iglesia de Jerusalén, gobernada por Santiago. Esta teoría, sin embargo, sólo daba razón de los pasajes de la carta en que san Pablo defiende su misión entre los paganos, a los que predica un Evangelio que no les exige la circuncisión, y dejaba en cambio sin explicar los pasajes de la misma en que el Apóstol ataca una actitud que suele designarse con el nombre de «libertinismo». Por otra parte, la afirmación de que estos agitadores eran enviados oficiales de la Iglesia de Jerusalén es inconciliable con la afirmación de san Pablo, dentro de la misma carta, de que, con ocasión de su visita a Jerusalén, los que eran columnas de la Iglesia —Pedro, Santiago y Juan— le dieron la mano en señal de comunión (Ga 2,9).

A comienzos del siglo actual, W. Lütgert reaccionaba contra esta hipótesis de F.C. Baur, que había llegado a hacerse poco menos que tradicional en los ambientes protestantes. Frente a ella, W. Lütgert propone otra explicación de los datos que nos ofrece el mismo Apóstol en la carta: san Pablo, en la carta a los Gálatas, lucha contra dos grupos distintos, uno formado por judaizantes, que pretendía contar con el apoyo de las autoridades cristianas de Jerusalén, y otro caracterizado por una actitud moral un tanto libertina. Aunque conservando las líneas generales de esta hipótesis,

otros estudiosos posteriores han querido matizarla. Según J.H. Ropes, por ejemplo, los que quieren imponer a los gálatas la circuncisión y la observancia de la ley judía son un grupo de cristianos de origen pagano y oriundos de la misma Galacia; según E. Hirsch, los cristianos de origen pagano que agitan a los gálatas procedían de Antioquía y habían sido convertidos en misioneros judaizantes por los cristianos judaizantes de Judea. En cuanto a estas dos puntualizaciones de J.H. Ropes y E. Hirsch debemos decir que contra ellas puede formularse una objeción muy fuerte: ¿no es muy extraño que un grupo de gentiles demuestre un interés tan entusiasta por la circuncisión y la ley judía? En cuanto a la hipótesis de dos grupos de adversarios de san Pablo en Galacia, contra ella se aduce con razón un hecho innegable: el Apóstol, en su carta, no da muestras de dirigirse a una comunidad dividida, sino homogénea.

En 1956, W. Schmithals intentaba resolver el problema de la identidad de los herejes o agitadores a que san Pablo hace frente en su carta a los Gálatas por otro camino[52]. Mientras antes de él se había prestado más atención a los pasajes de la carta en que el Apóstol defiende con energía la libertad de los paganos convertidos a la fe cristiana respecto a la ley judía, W. Schmithals elabora su teoría sobre los herejes de Galacia a partir de los pasajes en que san Pablo pone en guardia frente a una actitud «libertina». Y W. Schmithals concluye: el libertinismo de Galacia es obra de agitadores gnósticos, pues las ideas y la conducta de gnósticos posteriores, de los que poseemos más información, tendían a un libertinaje moral. Pero si los que trastornan las comunidades cristianas de Galacia son gentes de este tipo, ¿cómo compaginar su libertinismo

[52] W. Schmithals, «Die Häretiker in Galatien»: ZNW 47 (1956) 25-67; el estudio está recogido en el volumen del mismo autor que lleva por título *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg 1965, 9-46.

moral con un celo tan entusiasta por la observancia de la ley judía? La respuesta de W. Schmithals a esta pregunta dice así: el entusiasmo de estos hombres por la ley judía, su fuerte legalismo, es algo que nosotros deducimos de lo que san Pablo dice en la carta, no algo que conocemos por otra fuente más directa; y lo que ocurre en realidad es que san Pablo no estaba debidamente informado sobre las ideas de los agitadores de Galacia. Éstos —dice W. Schmithals— propugnaban la circuncisión por razones simbólicas, no como condición necesaria para la salvación, y san Pablo los ataca como si la considerasen así, como necesaria para la salvación, al modo de los judaizantes a que alude, por ejemplo, el libro de los Hechos (15,1).

Esta hipótesis de W. Schmithals, mientras parece resolver algunas dificultades que nos crea hoy la lectura de la carta, hace brotar otras no menores, y sobre todo adolece de un grave defecto: está construida sobre el supuesto gratuito de que san Pablo no estaba bien informado acerca de las ideas de los agitadores de Galacia. Por otro lado, la campaña que éstos promueven en favor de la circuncisión no se explica desde una mentalidad gnóstica o sincretista; exige en quienes la llevan a cabo una actitud de tipo fariseo ante la ley mosaica. De ahí que entre los estudiosos más recientes que se han ocupado del problema predomine la opinión de que los adversarios de san Pablo en Galacia eran judeo-cristianos judaizantes, pero que poseían una concepción sincretista de la circuncisión y la ley, o que al menos presentaban éstas a los gálatas sobre una base más bien sincretista[53].

Con esta breve reseña de teorías sobre los agitadores de las comunidades de Galacia no hemos pretendido ofrecer una exposición

[53] Véase, por ejemplo, D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Hamburg 1965, 35-38. Más información sobre el problema de los agitadores de Galacia en R. Jewett, «The Agitators and the Galatian Congregation»: NTS 17 (1970-71) 198-212.

completa del problema; para ello debíamos haber citado otras hipótesis y presentado los datos en que cada una de ellas se apoya. Nuestra intención ha sido simplemente ilustrar con un ejemplo una de las principales causas de la dificultad que el lector de hoy puede encontrar para seguir el hilo del razonamiento de san Pablo en muchas páginas de sus cartas. Sin una preparación adecuada sobre la situación en que se hallaban las Iglesias de Galacia por obra de predicadores que pretendían «completar» el Evangelio que les había predicado san Pablo, la lectura de la carta a los Gálatas se parecerá mucho a un esfuerzo penoso para un provecho muy precario. Incluso párrafos que a primera vista parecen no encerrar ninguna oscuridad corren peligro de ser mal leídos porque se los arranca del contexto, del cual depende su verdadero sentido. Pero, como hemos visto, los mismos profesionales de la exégesis, los llamados maestros, tropiezan con muy fuertes dificultades cuando intentan reconstruir lo que san Pablo da por supuesto: las ideas y las intenciones de los falsos apóstoles que se habían introducido en las comunidades creadas por él. Tanto estos predicadores como los cristianos de Galacia no necesitaban más explicaciones para entender perfectamente la carta del Apóstol. Nosotros, en cambio, aunque mediante una preparación que nos ambiente podamos entender mucho de ella, siempre encontraremos pasajes que se resistirán a revelar su secreto, porque nuestra introducción en la situación histórica de la carta nunca será perfecta.

Veamos otro ejemplo. En 1976, el exegeta sueco K. Stendahl publicaba un breve estudio sobre san Pablo que llevaba por título: *Pablo entre judíos y gentiles*[54]. En la primera página del mismo, el autor dice que su intención es hacer ver cómo la interpretación de

[54] K. Stendahl, *Paul among Jesus and Gentiles*, Philadelphia 1976. Aunque en algunas páginas la idea del autor no resulte del todo clara, el libro contiene observaciones de gran interés.

san Pablo, y por tanto la lectura y el uso de sus cartas —consciente o inconsciente—, tanto por parte de los estudiosos como de los simples fieles, se ha realizado durante muchos siglos sin rozar en absoluto uno de los temas más básicos que configuraron el pensamiento de san Pablo: la relación entre judíos y gentiles.

Especialmente en la tradición protestante —y de modo particular entre los luteranos—, la epístola de san Pablo que ocupa un puesto de honor es la dirigida a los Romanos; de ella se han extraído formas de pensamiento que se han convertido en principios clave para organizar el material que nos ha legado el Apóstol en el conjunto de sus cartas. Así ocurre con la presentación que en Romanos hace san Pablo de la justificación por la fe. Para algunos, este principio no sólo constituye la clave para penetrar en el pensamiento de san Pablo, sino también el criterio que permite distinguir el verdadero Evangelio, según debe encontrarse en todo el Nuevo Testamento, en la Biblia entera y en la larga y variada historia de la teología cristiana.

Sin embargo —continúa K. Stendahl—, la doctrina de la justificación por la fe fue elaborada por san Pablo con una finalidad muy concreta: la de defender los derechos de los gentiles convertidos a ser plenos y genuinos herederos de las promesas de Dios a Israel. El Apóstol proclama con energía: los derechos de estos gentiles que han creído en Jesús, que han acogido el Evangelio predicado por la Iglesia, están basados únicamente en la fe en Jesucristo. San Pablo defiende celosamente esta doctrina contra cualquier forma de compromiso que pretenda exigir a los cristianos de origen gentil la circuncisión y la observancia de las prescripciones sobre pureza ritual en los alimentos.

Como él mismo nos explica, san Pablo escribió la carta a los Romanos en un momento crucial de su vida de apóstol: cuando había sembrado el Evangelio de Cristo en toda la porción oriental del Imperio, había terminado la colecta y se disponía a llevarla

desde Corinto a Jerusalén, con la idea de marchar luego a Occidente, a España, pasando por Roma.

> «Desde Jerusalén hasta la Iliria —escribe— y en todas direcciones lo he llenado todo del Evangelio de Cristo. Sobre todo me he impuesto el honor de predicar el Evangelio donde Cristo no había sido nombrado, para no edificar sobre fundamentos ajenos, sino según lo que está escrito: 'Le verán aquellos a quienes no fue anunciado, y los que no han oído entenderán' (Is 52,15). Por lo cual me he visto impedido muchas veces de llegar hasta vosotros; pero ahora, no teniendo ya campo en estas regiones y deseando ir hacia vosotros desde hace bastantes años, espero veros al pasar, cuando vaya a España, y ser allá encaminado por vosotros, después de haberme llenado primero un poco de vosotros. Mas ahora parto para Jerusalén en servicio de los santos, porque Macedonia y Acaya han tenido a bien hacer una colecta a beneficio de los pobres de entre los santos de Jerusalén. Y lo han querido así considerándose deudores suyos, ya que si los gentiles participan en los bienes espirituales de ellos, justo es que les sirvan con los bienes materiales. Una vez cumplido esto, cuando les entregue este fruto, pasando por vosotros, me encaminaré a España, y sé que yendo a vosotros iré con la plenitud de la bendición de Cristo» (Rm 15,19-29).

En este momento decisivo de su vida, lo que san Pablo envía a la comunidad cristiana de Roma no es un tratado teológico sobre la justificación por la fe. Ciertamente, la extensa carta a los Romanos —la más extensa de todas las suyas— es la que más se parece a un tratado, y en ella el Apóstol habla insistentemente de la justificación por la fe. Pero lo que directamente preocupa a san Pablo, repetimos, es la relación entre judíos y gentiles en la Iglesia. Cuando escribe esta carta, el Apóstol se halla una vez más, y de

forma más dramática que nunca, entre judíos y gentiles. Su intención es introducir su misión a la importante comunidad de Roma, a la que él no conocía personalmente; quiere hacerle ver cómo su misión, la que le ha hecho llevar el Evangelio de Cristo en todas direcciones de la parte oriental del Imperio, formaba parte de los planes de Dios. Y más concretamente el Apóstol viene a exponer cómo ve que la cristiandad se halla en vías de convertirse en una Iglesia gentil, formada preferentemente de antiguos gentiles, pues el Israel oficial se niega a acoger el Evangelio y con él a Cristo. No obstante, Dios tiene misteriosos planes para la salvación de Israel.

Extraigamos ahora las consecuencias de lo expuesto hasta aquí. Si la carta a los Romanos se lee sin tener en cuenta esta especie de obsesión de san Pablo sobre la relación entre judíos y gentiles, en muchas de sus páginas se creerá encontrar una doctrina que el Apóstol no quiso exponer, otras veces el texto resultará enigmático —y hay muchos pasajes que constituyen todavía hoy verdaderos enigmas para los estudiosos— y en general dejará de encontrarse lo que verdaderamente quiso decir san Pablo. Con esto, sin embargo, no pretendemos afirmar que ésta sea la única causa de la dificultad, fuerte dificultad, que en ocasiones ofrecen al lector de hoy las cartas de san Pablo. Existen también otras, de las que en parte nos ocuparemos a continuación. Pero lo que deseamos subrayar es la necesidad ineludible de leer al Apóstol desde dentro de la situación concreta en que escribió cada carta. Sólo así podremos penetrar en el contenido, y pasar luego a aprovechar su lectura para nuestra vida de fe, o para nuestra reflexión sobre esa fe.

3. El lenguaje de san Pablo escritor

Nos hemos detenido en exponer cómo el ignorar las circunstancias en que san Pablo escribió sus cartas y la intención con que

las escribió puede hacer que el lector de hoy se sienta perplejo, desorientado o confuso ante ellas, o al menos ante no pocas páginas de ellas, por no entenderlas; o que crea deber leer en ellas algo que el Apóstol no dice. Pero, advertíamos, ésta no es la única razón de que a veces sintamos la tentación de afirmar que san Pablo fue un escritor difícil, o al menos que escribe de un modo extraño. Si para una lectura provechosa de las cartas de san Pablo es preciso conocer cosas que se hallan fuera de ellas, como la situación en que fueron escritas, con mayor razón deberán conocerse bien cosas que están dentro de ellas, como son las palabras que el Apóstol utiliza y su lenguaje, con todo lo que entraña: figuras de dicción, modos de expresión, recursos oratorios, y especialmente el modo de usar en la exposición las Sagradas Escrituras del judaísmo y de la Iglesia primitiva, lo que nosotros llamamos el Antiguo Testamento. Digamos unas palabras de cada uno de estos componentes del lenguaje de san Pablo.

En cuanto al vocabulario, recordemos en primer lugar que hay una amplia colección de términos, que san Pablo utiliza con frecuencia, que, a pesar de su aparente diafanidad, pueden llevar por direcciones equivocadas a un lector actual no advertido. Como ejemplos más conocidos citaremos palabras como «ley», «justicia», «justificación», «fe», etc. Antes de seguir adelante debemos decir que, al enfrentarse con este vocabulario típicamente paulino, el lector ordinario no conseguirá entender si no le ayudan al menos unas breves notas en la edición del Nuevo Testamento que tenga en sus manos. A ellas lo remitimos, o a algún comentario más extenso o a estudios especializados. Por nuestra parte creemos que bastarán unas aclaraciones sobre el motivo de que algunas palabras utilizadas frecuentemente por san Pablo, aunque conocidas de todo el que sepa castellano, no siempre resultan comprensibles al lector. Y esto no debe extrañar al no profesional, porque los profesionales, cuando se ven en la precisión de traducir el original griego de san

Pablo, vacilan y tardan en decidirse, y quizá nunca se sientan satisfechos de su decisión final.

Recordemos un hecho elemental: que san Pablo escribió sus cartas en griego. Era natural: las comunidades a que iban dirigidas estaban enclavadas en pleno mundo griego, y los miembros que las formaban o eran griegos que sólo conocían el griego, o judíos que quizá hablaban también arameo, pero que habían asimilado ampliamente la lengua y la cultura de Grecia. Pero la formación religiosa de san Pablo, que es la que le sirve de vehículo para su reflexión teológica cristiana, es judía; y las fuentes primarias de la religiosidad judía eran las Sagradas Escrituras hebreas. Fuera de Palestina, estas Escrituras se leían también en griego, en la versión llamada de los LXX; pero precisamente en esta versión del hebreo al griego habían pasado a los judíos de la Diáspora, que no entendían el hebreo de los textos originales, conceptos hebreos revestidos de un ropaje griego. Y muchas veces ocurría que el contenido de las palabras griegas empleadas para traducir las hebreas de la Escritura Sagrada no coincidían con el de éstas.

Un ejemplo muy significativo es la palabra «ley». El término griego que emplea san Pablo, *nómos*, entraña la idea de norma, precepto, ley a la que es preciso someterse. La palabra hebrea correspondiente, *torah*, aunque puede significar propiamente «ley» en el sentido citado, posee un significado más amplio: el de «enseñanza», «guía», «orientación»; por eso, una *torah* que viene de Dios puede ser llamada, y es llamada, «ley o enseñanza de vida». Ignorando esto será imposible comprender el amor y la veneración del pueblo judío a la ley de Dios y a cada uno de sus preceptos; así lo vemos en escritos tardíos del Antiguo Testamento y en otros escritos judíos no canónicos, más o menos contemporáneos de Jesús y san Pablo. Al mismo tiempo, esta concepción de la ley de Dios hace comprensible la existencia de los judaizantes en la iglesia primitiva. En cierto modo podemos imaginarnos la lucha interior que sin

duda padecían ante la predicación cristiana: ¿cómo es posible que Dios haya anulado lo que dio a su pueblo como enseñanza o ley de vida?

Por lo que se refiere al vocabulario del Apóstol, y a las dificultades que puede ofrecer a un lector de hoy, son preciosas las observaciones del P. Beda Rigaux, uno de los mejores especialistas católicos en estudios paulinos. Aludiendo a la formación lingüística de san Pablo, hecha a la vez en arameo-hebreo y griego, escribe:

> «Conviene, finalmente, mencionar otro aspecto del fenómeno estilístico de un orador semita y judío. No hay bilingüe perfecto. Pablo piensa en arameo. Su dependencia respecto al griego de la versión de los LXX prueba abundantemente la naturaleza de su formación. En él tenemos un judío; su griego es una segunda lengua. Ahora bien, la palabra griega difícilmente corresponderá al concepto hebreo, no sólo en traducción de un texto, sino también como expresión del pensamiento. Podríamos aducir numerosos ejemplos. Baste uno: la palabra griega *eiréne* no equivale a la hebrea *shalom* (y no obstante ésa es su traducción ordinaria). Por otra parte, el vocabulario es función de la precisión del pensamiento. El genio griego se moldeó en la propiedad de los términos y en los matices que su lengua expresa sirviéndose de múltiples medios. El movimiento y la ley del griego son productos del intelectualismo de los helenos. El semita y el judío, en cambio, son verbo-motores. La palabra es un gesto, un sonido, una nota en una melodía. Atribuirle un contenido fijo, bien delimitado, concretizado, es traicionar su sentido profundo. En el centro hay siempre una significación determinada, pero ese centro está rodeado de una zona en la que se prolongan los círculos concéntricos que la piedra arrojada en el estanque multiplica y ensancha. En estas condiciones, la exégesis deja de ser una ciencia para convertirse en

un arte; abandona la geometría para acogerse al espíritu de fineza. Hay muchos llamados, y pocos elegidos»[55].

A estas palabras del P. Beda Rigaux nos permitimos añadir un brevísimo comentario. Por ser un judío que piensa en arameo (y hebreo) y escribe en griego, san Pablo exige del exegeta una habilidad, un arte que no todos poseen. ¿Cómo extrañarse, entonces, de que quienes no son exegetas profesionales encuentren en las páginas de este apasionado y apasionante escritor predicador dificultades que los retengan de acudir con más asiduidad a ellas para nutrir su vida de fe? Sin embargo, debemos hacer una puntualización: la extrañeza que puede causar en un principio el léxico de san Pablo irá desapareciendo a medida que una lectura perseverante familiarice con él al lector. También aquí se cumple el principio de que lo que cuesta es el primer paso.

Pero la lengua de san Pablo no nos ha llegado en abstracto, sino como instrumento utilizado en una predicación presentada en forma epistolar. Aunque parezca innecesario, recordamos esto para referirnos brevemente a otra peculiaridad de san Pablo que puede causar extrañeza: su uso de la Sagrada Escritura. Las cartas de san Pablo contienen noventa y tres citas explícitas del Antiguo Testamento; y junto a ellas hay frecuentes utilizaciones literales del mismo o reminiscencias de expresiones utilizadas en él. En un predicador judío, preparado mediante una formación bíblica especial, este recurso a las Escrituras Sagradas no debe causar extrañeza; es lo más natural. La predicación judía, la que tenía lugar en las sinagogas los sábados y días de fiesta, era en realidad un comentario homilético a los pasajes de la Ley y los Profetas que se habían leído previamente en la acción cultual. Por otra parte, la Iglesia cristiana

[55] B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres. État de la question* (SNS 2), Paris-Bruges 1962, 180. Este libro es muy recomendable, si no indispensable, para quien desee emprender el estudio serio, científico, de san Pablo y sus cartas.

prolongó esta forma de lectura de los Libros Santos y predicación homilética en su culto semanal. En este punto, por tanto, san Pablo apóstol no necesitaba cambiar de técnica frente a lo que conocía y hacía el anterior fariseo Saulo.

En este punto, sin embargo, es preciso tener en cuenta un dato importante. El judaísmo del tiempo de san Pablo no poseía y leía las Escrituras Santas como habían salido de la pluma de los hagiógrafos de que se sirvió Dios para escribirlas. Con los libros mismos —que en las sinagogas de Palestina se leían en su lengua original, el hebreo—, el judaísmo contemporáneo de san Pablo había recibido también una interpretación de los mismos, transmitida principalmente quizá por tradición oral, y recogida en las versiones arameas de los Libros Santos (los Targumes), en los comentarios (Midrashim) compuestos para uso de los rabinos o escribas en su función de predicadores y canonistas, y en otros escritos del judaísmo posterior a Cristo. Desde 1947 conocemos mejor esta exégesis bíblica del tiempo de Jesús y san Pablo gracias a los escritos contenidos en los manuscritos hallados en el desierto de Judá. Conociendo la exégesis de la Escritura que aparece en estos escritos judíos, la que leemos en las cartas de san Pablo dejará de extrañar. Pero una vez más será preciso poner en práctica el consejo de san Agustín que citábamos al comienzo: «El que ama verdaderamente la palabra de Dios procura conocerlo todo, informarse de todo». Y el esfuerzo que exija este informarse de todo bien valdrá la pena; gracias a él, esa parte de la Sagrada Escritura, de la palabra de Dios, que son las cartas de san Pablo, nos hablará con un lenguaje más claro y más penetrante[56].

[56] Es difícil encontrar una biografía de san Pablo que una al estudio científico la claridad de exposición. Lo más parecido a ello es quizá el extenso artículo de J. Cambier sobre la persona de san Pablo en DBS 7 (1962) 279-387 (con amplia bibliografía). El libro del exegeta católico alemán O. Kuss *Paulus*, Regensburg 1971, ha sido editado en castellano (Barcelona, Ed. Herder); pero la traducción es tan defectuosa que el libro resulta prácticamente inutilizable.

SEGUNDA PARTE

La primera parte de este capítulo se escribió en el año 1976. Es natural, por tanto, que en ella se manifiesten posturas perfectamente ancladas entre los exegetas, como la afirmación de que san Pablo escribió sus cartas en griego. Pasamos ahora a la segunda parte, que fue escrita el año 2001, y el lector podrá ver con claridad que son muy fuertes las razones para afirmar que san Pablo escribió sus cartas en arameo, y el griego, con sus múltiples oscuridades, es obra del traductor o de los traductores[57].

1. El extraño griego de Pablo

Una de las cosas que más echa de menos cualquier estudioso de las cartas paulinas es un estudio en profundidad de su lengua. Cuando trata de rastrear lo que se ha dicho sobre ella, lo más que encuentra son unas pocas referencias a la extrañeza de su griego aquí o allí en alguno de los comentarios a sus cartas. Pero estas alusiones no llenan el vacío que sólo un estudio detenido y minucioso podría colmar.

Es opinión dominante que la lengua materna de Pablo era el griego, y que en ella escribió sus cartas. Según P. Wendland, esto se manifiesta en el «dominio» que Pablo demuestra poseer del griego y en el hecho de haber crecido en contacto con la Biblia griega[58].

---

[57] Citamos a continuación la introducción del libro J. Carrón Pérez-J.M. García Pérez, *Cuándo fueron escritos los evangelios. El testimonio de san Pablo* (SSNT 7), Madrid 2001, 25-44.

[58] P. Wendland, *Die hellenistische-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen*, Tübingen 1912, 354: «El griego es la lengua materna de Pablo. Esto se deduce ya de que ha crecido en contacto con la Biblia griega; y habría que deducirlo también de su dominio de la lengua».

De la misma opinión es M.-J. Lagrange, que en su comentario a Romanos escribe: «De los estudios recientes resulta que el griego de Pablo no es en absoluto arameo traducido, como seguramente son muchas palabras de Jesús, sobre todo en la forma que nos ha conservado el evangelio de Mateo. Pablo escribió en griego tal como se escribía en su tiempo»[59]. Y sentencia: «La influencia semítica es prácticamente nula en la carta a los Romanos»[60].

Como muestra de lo poco que han cambiado las cosas desde los tiempos de M.-J. Lagrange (que publicó su comentario en 1915), basta citar dos autores que se han referido a la lengua de Pablo en sus respectivos comentarios a Romanos. El primero es C.E.B. Cranfield, que dice: «En lo que concierne a la elección y al manejo de construcciones gramaticales, la lengua de Romanos es perfectamente correcta. En ocasiones se puede advertir la influencia de una lengua semítica, pero, cualquiera que sea la respuesta correcta a la cuestión de si san Pablo creció en Tarso o Jerusalén, no hay nada en Romanos que sugiera que el autor estaba pensando en arameo. Los datos hablan más bien de que, mientras escribía o hablaba griego, Pablo pensaba de un modo perfectamente natural en griego»[61]. El segundo es J.A. Fitzmyer: «El griego que Pablo escribe en Romanos es una forma de *Koiné*. Aunque no es tan bueno como el griego de Lucas o de la epístola a los Hebreos, Pablo se expresa

[59] M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains* (EtB), Paris 1950, XLIII. El autor se refiere fundamentalmente al estudio de M. Nägeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Göttingen 1905. Tras un examen del léxico de Pablo, este estudioso estima que la lengua de Pablo es verdaderamente griega. Pero el hecho de que el léxico de Pablo sea el léxico helenístico de la época no se explicaría sólo porque Pablo escribió directamente en griego; si él escribió sus cartas en arameo, y luego uno de sus colaboradores, naturalmente de habla griega, las tradujo al griego, el léxico que utilizase en la traducción sería forzosamente el del griego helenístico de aquel tiempo.

[60] M.-J. Lagrange, *Romains*, XLV.

[61] C.E.B. Cranfield, *A Critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), I, Edinburgh 1975, 25.

muy bien a veces, por ejemplo, en un pasaje como Rm 8,31-39 (y en 1 Cor 13,1-13). Su griego es correcto, aun cuando está salpicado a veces de anacolutos (2,17-24; 5,6-8.12-14; 9,22-24), ya que éstos pueden ser debidos a su práctica de dictar a un escriba»[62].

Pese a que ésta es la opinión dominante sobre la lengua de Pablo, existen excepciones a esta regla. Ya a finales del siglo pasado E. Norden reconocía que el estilo de Pablo no es griego[63]. Pero ha sido W.C. van Unnik el único que se ha atrevido a introducir un elemento discordante en la que podemos considerar opinión común. En su artículo *Aramaisms in Paul* pasa revista a los datos de Hechos y de las cartas que muestran un conocimiento del arameo por parte de Pablo[64]. La expresión «hebreo de hebreos» (Flp 3,5) sólo puede significar que Pablo se consideraba parte del grupo de habla aramea, de los dos grupos en que el libro de los Hechos divide la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, «helenistas» y «hebreos». Por otra parte, «aunque su lugar de nacimiento fuera Tarso (es decir, dentro del mundo griego y, en aquel tiempo, un centro de la civilización griega), su educación tuvo lugar a los pies de Gamaliel [cosa que sólo pudo suceder en Jerusalén]… Y no tenemos noticias de que los rabinos enseñaran en griego». A esto hay que añadir que, según Hch 21,40; 22,2, Pablo podía expresarse en *te Ebraídi dialékto*. Este dialecto hebreo no era otra cosa que el arameo. A partir de estos datos, sin embargo, W.C. van Unnik no puede conseguir un juicio seguro sobre si su lengua materna era el arameo o el griego. Por eso dedica su estudio a averiguar si las cartas nos proporcionan algún indicio que nos permita llegar a una conclusión más definitiva. Tras repasar los casos que considera indicios de que Pablo pensaba en arameo, W.C. van Unnik concluye:

---

[62] J.A. Fitzmyer, *Romans* (AnBib 33), New York 1993, 90.

[63] E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom sechsten Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance*, II, Leipzig 1898, 498.

«En las cartas de Pablo hay muchos ejemplos de asociaciones mentales que sólo pueden encontrar explicación satisfactoria a través del arameo... Pablo es bilingüe; escribe un griego razonable, pero el curso del pensamiento es a veces arameo. La voz es de Jacob, pero las manos son de Esaú… Espero haber mostrado que en el pensamiento de Pablo, aun cuando se exprese en griego, hay ciertamente algún proceso mental arameo»[65]

La opinión de E. Norden y W.C. van Unnik no sólo no ha encontrado eco entre los estudiosos de Pablo, sino que ha sido objeto de un rechazo explícito. A J.A. Fitzmyer, la opinión de E. Norden le parece «una exageración, pues su prosa no está saturada de aramaísmos o semitismos, como lo están los Evangelios y los Hechos», y, a su juicio, W.C. van Unnik no ha logrado demostrar lo que pretendía[66].

Recientemente, P. Grelot se ha referido a la lengua de Pablo dentro de su estudio sobre los semitismos en el Nuevo Testamento. Según él, Pablo, autor helenista, escribió directamente en griego, lengua en la que habitualmente predicaba y en la que leía la Biblia en las celebraciones litúrgicas. Pese a todo ello, P. Grelot no excluye la posibilidad de que se puedan encontrar semitismos en Pablo. Pero, como en el resto del Nuevo Testamento, «una cosa es admitir la posibilidad, e incluso la verosimilitud o probabilidad de ciertos semitismos en el griego del Nuevo Testamento, y otra demostrar la existencia de semitismos en casos concretos»[67]. Por este motivo, frente a las teorías generales que pretenden explicar todo recurriendo a la hipótesis de un original hebreo o arameo, «vale más —a su juicio— contentarse con identificar pacientemente los

---

[64] W.C. Van Unnik, *Aramaisms in Paul*, en *Sparsa Collecta. Part One: Evangelia. Paulina. Acta* (NT.S 29), Leiden 1973, 129-143.

[65] W.C. Van Unnik, *Aramaisms in Paul*, 142-143.

[66] J.A. Fitzmyer, *Romans*, 90.

[67] P. Grelot, «Semitismes»: DBS 12 (1996) 357.

semitismos que se pueden discernir con seguridad, intentando distinguir en cada caso si se trata de un hebraísmo o de un aramaísmo»[68].

Desde esta perspectiva, P. Grelot pasa revista al epistolario paulino. Estas son sus conclusiones. «Sus cartas han sido escritas en un griego en que la elocuencia adquiere una impronta muy personal: está lejos del estilo hebreo o arameo, aunque se hayan deslizado a veces en sus cartas fragmentos de tradiciones procedentes de la comunidad cristiana de Palestina y verosímilmente traducidos del arameo (1 Cor 11,21b-25; 15,3b-6; alusión de 1 Ts 5,2-3; probablemente el himno de Flp 3,6-11, que puede provenir de Antioquía). ¿Hay que buscar semitismos en este griego, que no se aparta marcadamente de la *koiné* popular y que, en más de una ocasión, imita los procedimientos de la diatriba estoica? Sí, en la medida en que la educación rabínica de Pablo ha ejercido una influencia profunda sobre su modo de citar la Escritura y de razonar sobre ella (el dossier de Rm 9-11 es característico a este respecto): los semitismos provenientes de la lengua de los LXX y, en parte, de una terminología corriente utilizada entre los judíos en las fronteras entre las dos lenguas, han pasado espontáneamente a su modo de hablar y de escribir. Pero no son predominantes»[69]. Por tanto, concluye P. Grelot, lo único que podremos hallar en sus cartas son «expresiones

[68] P. Grelot, «Semitismes», 352. Sobre la metodología a seguir en el estudio de los semitismos del Nuevo Testamento, véase J.A. Fitzmyer, «Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus' Sayings in the New Testament», en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BEThL 40), Gembloux 1975, 73-102. Más recientemente ha vuelto sobre el tema en J.A. Fitzmyer, «Semitisms», en R.J. Coggins-J.L. Houlden (ed.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London-Philadelphia 1990, 620-621; Id., «Problems of the Semitic Background of the New Testament», en J.M. O'Brien-F.L. Horton, *The Yahweh/Baal confrontation and other studies in biblical literature and archaeology. When religions collide* (SBECh 35), Lewiston 1995, 80-93. Cf. también J.A. Fitzmyer, *The Semitic Background of the New Testament*, Grand Rapids 1997.

[69] P. Grelot, «Semitismes», 409.

típicamente semíticas», que le vendrían con naturalidad al pensamiento o el eco de la lengua de los LXX[70]. Tras un repaso a los posibles semitismos en las cartas paulinas, el balance final que obtiene no puede ser más pobre: «Los semitismos reales son raros en Pablo, aunque haya sido bilingüe. Los que encontramos denotan el influjo de los LXX o de ciertas fórmulas recibidas del judeocristianismo primitivo, en Jerusalén durante su visita a Pedro (Ga 1,18), o después en Antioquía, ciudad griega donde se puede suponer la presencia de una comunidad arameófona venida de la Siria circundante. ... *El balance final es exiguo*»[71].

Teniendo en cuenta su punto de partida, la posición de P. Grelot es coherente. Según él, Pablo escribió sus cartas en griego, y los únicos casos de semitismos identificables en ellas son aquellos que se le han deslizado casi sin darse cuenta, debido a su familiaridad con el griego de los LXX, o a fórmulas judeocristianas recibidas; no toma para nada en consideración que algunas de las muchas anomalías que los estudiosos reconocen en el griego de Pablo puedan ser debidas precisamente —por decirlo en su versión más suave— al influjo semítico. Si este fuera el caso, nos encontraríamos con que, tras un griego que no posee el menor colorido semítico, se esconden verdaderos semitismos. La ausencia de cualquier rasgo semítico en la forma impediría atribuir ese griego a la imitación del estilo semitizante de los LXX. Y es aquí donde se muestra a todas luces insuficiente el recurso a la influencia de la Biblia griega para explicar semejantes anomalías. Es un lugar común entre algunos estudiosos de los semitismos del Nuevo Testamento atribuirlos a la influencia o a la imitación de los LXX. No negamos que esta hipótesis pueda explicar algunos de ellos, pero desde luego resulta absolutamente insuficiente para la mayoría, especialmente

[70] P. Grelot, «Semitismes», 352.
[71] P. Grelot, «Semitismes», 410. La cursiva es nuestra.

de los más chocantes. Pensar que un autor incurrió en un burdo error gramatical por imitar a los LXX es punto menos que inconcebible.

Pero además, —y con ello abordamos el segundo grupo de semitismos identificado por P. Grelot— lo curioso es que muchos de estos casos de verdaderas anomalías en el griego los encontramos dentro de argumentaciones típicamente paulinas. Esto descarta la posibilidad de incluirlos en el segundo grupo señalado por P. Grelot, pues no tenemos ninguna razón para pensar que procedan de fórmulas recibidas de la tradición judeocristiana; más bien tenemos todos los motivos para atribuirlos al genio teológico de Pablo.

Esto muestra hasta qué punto tiene razón P. Grelot, cuando escribe: «Todavía quedan por hacer amplias investigaciones, libro por libro y versículo por versículo»[72]. Como él mismo subraya, «aún no es hora de la síntesis», sino de la tarea de una investigación sosegada y rigurosa que permita resolver las no pocas dificultades que contiene el epistolario paulino, para lo cual él nos ha proporcionado criterios muy útiles[73]. A esta paciente tarea es a la que nosotros hemos dedicado este estudio, con la intención de clarificar algunos pasajes difíciles de las cartas de Pablo.

2. El original arameo y la mala traducción

Por lo que se refiere a las oscuridades del griego de Pablo son muy expresivas estas palabras de L. Alonso Schökel en su libro

[72] P. Grelot, «Semitismes», 352.

[73] P. Grelot, «Semitismes», 356. Como él mismo reconoce que no es hora de la síntesis, el estudioso debería haber sido más cauto a la hora de hacer afirmaciones que en el estado actual de la investigación, donde queda tanto por hacer, pueden resultar demasiado rotundas. Basta esta sentencia como muestra: «Los actuales libros del Nuevo Testamento han sido compuestos en griego» (col. 348).

sobre *La traducción bíblica*: «Traducir poesía es de ordinario tarea más difícil que traducir prosa —aunque la prosa de Pablo supera en dificultad a casi toda la poesía del Antiguo Testamento—»[74]. Y para que el lector pueda valorar adecuadamente este modo de expresarse de Alonso Schökel respecto a la oscuridad de la prosa de Pablo, traemos aquí el juicio de dos biblistas de merecida fama sobre uno de los libros poéticos del Antiguo Testamento, el libro de Job. En 1958, F.M. Cross afirmaba: el cincuenta por ciento de los versos de Job sigue siendo ininteligible; en 1971, M. Dahood sostenía que al menos el treinta por ciento del libro está todavía sin traducir[75]. En las cartas de Pablo no sólo tenemos oscuridades en las que la gramática y el léxico son enigmáticos y el sentido muy difícil de adivinar; tenemos también no pocos pasajes en los que resulta claro lo que dice el griego, y sin embargo, cuesta mucho aceptar que el Apóstol pudiera escribir tal cosa. Incluso hay casos en los que, ante esta extrañeza, algunos estudiosos han pensado que tales palabras no las escribió el Apóstol, sino que fueron introducidas posteriormente en el texto escrito por él. Pues bien, de estas oscuridades y estas incongruencias hace seis años, por una feliz casualidad, tuvimos la sospecha de que, al menos en gran medida, estaban originadas por traducción defectuosa del original arameo escrito por Pablo. Y lo que suscitó en nosotros esta sospecha fue una estridencia redaccional en un texto que al menos no era totalmente oscuro. Por nuestra experiencia en el estudio de pasajes oscuros o extraños de los evangelios, en los que logramos dar luz mediante la hipótesis de mala traducción del arameo, tuvimos la intuición de que lo mismo había ocurrido en el texto

[74] L. Alonso Schökel-E. Zurro, *La traducción bíblica: Lingüística y estilística*, Madrid 1977, 335.

[75] Cf. A.R. Ceresco, *Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic* (BibOr 36), Rome 1980, 1.

de Pablo a que nos referimos: la estridencia de la redacción se explicaba muy bien porque a la preposición aramea utilizada por el Apóstol su traductor hizo corresponder una griega, cuyo significado no era en aquel caso el de la aramea, aunque en otras ocasiones sí podría serlo. Así pues, a continuación ofreceremos tres casos sencillos de mala traducción del arameo en cartas de Pablo, muy semejantes al que nos hemos referido. Los llamamos sencillos porque en ellos es fácil ver la extrañeza del griego, y también resultará fácil a continuación ver la explicación de la misma como casos de traducción defectuosa del arameo. Y a la vez, en cada uno de los casos ofreceremos la traducción exacta del original semítico.

a) Un sujeto escondido (Rm 5,18)

Dentro de la contraposición entre Adán y Cristo de Rm 5, 12-21, encontramos un versículo que contiene una llamativa dificultad; nos referimos al v.18.

La edición española de la Biblia de Jerusalén ofrece esta versión del mismo:

> «Así pues, como el delito de uno atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de justicia de uno procura a todos la justificación que da la vida».

A J.D.G. Dunn no le ha pasado inadvertido el hecho de que Pablo haya conseguido en él una «síntesis magistral» de los versículos precedentes, de los que ha tomado algunas de sus palabras clave *di' henós*: v.12.16.17; *paráptoma*: v.15-17; *eis pántas anthrópous*: v.12; *eis katákrima*: v.16. Por eso resulta más sorprendente que a su mirada perspicaz se le haya escapado la mayor dificultad de este

versículo, aunque —dicho sea en su descargo— no ha sido el único[76].

Lo que llama la atención es que ni en la prótasis ni en la apódosis de este versículo aparece el verbo. Esto no supone gran dificultad: la ausencia de verbo no es rara en Pablo. Lo que sí, en cambio, constituye una muy fuerte extrañeza es que ni la prótasis ni la apódosis tengan sujeto. Y no se trata de que no aparezca sujeto explícito; tampoco lo encontramos implícito, tomado del contexto inmediato.

La dificultad del texto griego resulta evidente en las traducciones que se ofrecen del texto. H. Schlier traduce así el versículo: «Also: Wie es durch Übertretung des Einen für alle Menschen zur Verdammnis kam, so kam es durch des Einen Rechstat für alle Menschen zur Rechtfertigung, die Leben ist»[77]. Pese a reconocer que la construcción de la frase está abreviada y falta el verbo, H. Schlier afirma que la frase es clara. Pero una lectura atenta de esta traducción, que reproduce a la letra el texto griego, pone de manifiesto la dificultad: ¿cuál es el sujeto de *kam* [= vino]? ¿Qué es lo que llegó a todos los hombres por la trasgresión o por la justicia de uno? Lo que más sorprende tanto en la traducción como en el comentario es que H. Schlier, como tantos otros, ni siquiera repare en la ausencia de sujeto. Una versión parecida se deduce de la

[76] J.D.G. Dunn, *Romans 1-8* (WBC 38A) Dallas 1988, 283.

[77] H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT VI), Freiburg-Basel-Wien 1977, 158. Tampoco hacen alusión alguna a la ausencia de sujeto, entre otros, H.W. Schmidt, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Berlin 1966, 102; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* I (EKK), Neukirchen-Vluyn 1978, 326; R. Pesch, *Römerbrief* (NEB), Würzburg 1983, 54-55; D. Zeller, *Der Brief an die Römer* (RNT), Regensburg 1985, 119; P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen 1989, 78; K. Kertelge, «Adam und Christus: Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12-21», en G. Breytenbach-H. Paulsen (ed.), *Anfänge der Christologie. Fst. F. Hahn*, Göttingen 1991, 141-153.

propuesta de M. Zerwick de suponer el verbo «llevar» en lugar del que sugieren otros estudiosos, «llegar». Tampoco en este caso el eminente gramático ofrece una explicación de la ausencia de sujeto en la frase[78].

Ante esta anomalía gramatical sorprende no poco la libertad que se han tomando algunos autores al traducir *katákrima* como sujeto de la frase, prescindiendo de la preposición *eis* que precede a esta palabra. Es el caso de la versión española de Nácar-Colunga, que dice así: «Por consiguiente, como por la trasgresión de uno solo llegó la condenación (*eis katákrima*) a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida (*eis dikaíosin zoés*)». Lo mismo ocurre con la traducción que ofrece J.A. Fitzmyer en su comentario a Romanos: «So, just, as through one trespass condemnation came upon all, through one act of uprightness justification and life came to all human beings»[79]. Similar es la versión francesa que ofrece M.-J. Lagrange: «Ainsi donc, comme par la faute d'un seul la condamnation a pesé sur tous les hommes, de même aussi la justice exercée par un seul [procure] á tous les hommes la justification qui donne la vie»[80]. Puede suceder muy bien que estos autores acertasen en el sentido porque, de no considerar *katákrima* y *dikaíosin* como sujetos, estando los dos vocablos precedidos de la preposición *eis*, no es posible encontrar lugar lógico para ellos en el texto. Por tanto, creemos poder afirmar sin vacilación que, desde el griego, la redacción de este versículo es inexplicable; por ello, nos vemos forzados a intentar conseguir luz sobre él desde el hebreo y arameo.

---

[78] M. Zerwick-M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the New Testament*, Roma [4]1993, 471.

[79] J.A. Fitzmyer, *Romans*, 405. El mismo J.A. Fitzmyer reconoce que la traducción literal es «for the justification of life», pero no ofrece ninguna explicación de por qué ha traducido un *eis* con acusativo como sujeto de la frase.

[80] M.-J. Lagrange, *Romains*, 110.

En los comentarios lingüísticos a libros hebreos del Antiguo Testamento, especialmente poéticos, publicados en los últimos decenios, se señala con no escasa frecuencia la presencia del lamed enfático, una de las partículas hebreas que dan énfasis a los varios elementos de la frase[81]. Como ilustración del uso de este recurso expresivo del hebreo, que tanto parecido tiene con las numerosas partículas enfáticas griegas, citaremos un ejemplo del libro hebreo del Antiguo Testamento más cercano a Pablo, el Eclesiástico, escrito en la primera mitad del siglo II a.C. En 30,17a leemos *tôb lemawet mehayê shawe'*. Este original es traducido por T. Penar así: «A miserable death is better than an empty life». En esta traducción, al lamed enfático que precede al sustantivo *mawet*, «muerte», corresponde el adjetivo «miserable»; de este modo da énfasis T. Penar a la palabra «muerte». Y así dice: «Una muerte miserable es mejor que una vida vacía»[82]. El nieto de Ben Sirac, que tradujo al griego la obra de su abuelo en la segunda mitad del mismo siglo, ofrece de este estico la versión siguiente: *kreísson thánatos hypér zoén pikrán*. Con notable acierto, el nieto de Ben Sirac prescindió aquí del lamed enfático en la traducción. Quizá podamos afirmar que, si en la traducción se ofrece como correspondencia del lamed enfático monosílabo una palabra de cuatro o cinco sílabas, la expresividad del texto en la versión queda más bien reducida. En castellano, este texto griego diría: «Mejor la muerte que una vida vacía».

Teniendo en cuenta este fenómeno lingüístico del lamed enfático y aplicándolo a Rm 5,18 podemos decir: los dos sujetos escondidos de estas dos proposiciones nominales paralelas son *eis katákrima*, «condenación», y *eis dikaíosin zoés*, «justificación de vida». En la grafía, el lamed enfático no se diferenciaba en nada del lamed

[81] Véase, por ejemplo, W.H. Irwin, *Isaiah 28-33. Translation with Philological Notes* (BibOr 30), Rome 1977, 193.

[82] T. Penar, *Northwest Semitic Philology and the Hebrew Fragments of Ben Sira* (BibOr 28), Rome 1975, 48.

preposición, cuyo significado más común es «a, para», y por tanto en la versión griega era natural que fuera traducido por *eis*, la preposición que encontramos dos veces en el versículo de Pablo que comentamos. El error del traductor ha consistido en tomar un lamed enfático, que precedía a los términos arameos correspondientes, como la preposición prefijada lamed. El lamed enfático, que debe traducirse por «en verdad, ciertamente», o por un adjetivo de valor semejante, se usa con frecuencia en hebreo y arameo ante el sujeto de proposiciones nominales; y de esta clase son los dos que tenemos aquí. Creemos que este error sólo es posible en el supuesto de que el griego es resultado de la traducción de un texto arameo escrito.

Traduciendo ahora debidamente el original con su lamed enfático logramos un texto que dice:

> «Por tanto, como por la caída de uno hubo para todos los hombres verdaderamente condenación, así también por el merecimiento de uno hubo para todos los hombres verdaderamente justificación de vida»[83].

Como ilustración de la posibilidad de que, al traducir al griego un texto semítico con lamed enfático, fuese interpretado como equivalente a la preposición *eis* podemos ofrecer un pasaje del libro primero de las Crónicas. En 5,2, para aludir al hecho de que del hijo de Jacob, Judá, es decir, de la tribu del mismo nombre, surgió el gran caudillo que fue David, dice el texto hebreo: *ûlenagîd mimmennû*, que literalmente se debe traducir: «y un gran caudillo saldrá de él». Pues bien, a este texto hebreo tan claro corresponde en los LXX la extraña frase siguiente: *kaí eis hegoúmenon ex autoú*.

[83] Ante la ausencia de verbo en la frase cada autor propone un verbo: Nácar-Colunga «llegó», Fitzmyer «came», Zerwick «led». M.-J. Lagrange, sin embargo, sugiere que el verbo que debe suponerse es *egéneto* o *gínetai*.

Si de este pasaje de 1 Cr no tuviésemos más que este texto griego, no sabríamos qué hacer con él, y la culpa de ello la tendría precisamente haber traducido el lamed enfático por la preposición *eis*.

b) «Todos los apóstoles» (1 Cor 15,7)

La lista que ofrece Pablo de los beneficiarios de apariciones del Resucitado contiene una anomalía. Ofrecemos aquí la versión española que la Biblia de Jerusalén hace de estos versículos:

> «Que se apareció a Cefas,
> y luego (*eita*) a los Doce;
> después (*épeita*) se apareció a más de quinientos hermanos…
> Luego (*épeita*) se apareció a Santiago,
> más tarde a todos los apóstoles (*eita tois apostólois pásin*).
> Y en último término se me apareció también a mí…» (v.5-8).

El problema es claro: si al comienzo Pablo menciona una aparición a los Doce, en cuyo número están incluidos todos los apóstoles, ¿a quién se refiere, cuando en penúltimo lugar dice que Jesús se apareció «a todos los apóstoles»? La dificultad que la presencia de «a todos los apóstoles» plantea aquí es reconocida naturalmente por los estudiosos. Uno de ellos, G.D. Fee, considera este apartado de la lista como «el más desconcertante de todos», por la dificultad que entraña saber a quiénes se designa[84].

Las hipótesis que los estudiosos han ofrecido para resolver esta anomalía no han sido muy variadas, quizá por el simple hecho de

[84] G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids 1987, 731. También C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (BTNC), London 1968, 342, afirma: «No está claro a quién se quiere designar con *todos los apóstoles*».

que no eran excesivas las posibilidades de hallar más. A primera vista, la interpretación más simple es considerar la expresión «todos los apóstoles» en su significado más obvio de designación de los Doce, y que con ella Pablo se refiere a una nueva aparición a los mismos. El hecho de que el Apóstol enumere esta aparición de Jesús resucitado «a todos los apóstoles» después de haber mencionado otra a los Doce (v.5), muestra —dicen sus defensores— que, para Pablo, tuvieron lugar dos apariciones a los Doce. En esto el Apóstol coincidiría con los evangelios que nos han conservado dos apariciones a los Apóstoles: una, la del grupo sin Tomás, y otra, en la que también estaba presente este apóstol[85]. Pero esta hipótesis, pese a su aparente obviedad, no consigue evitar el reproche de ser una mera repetición. Y, como ha escrito C.K. Barrett, «no es verosímil que [con la expresión 'a todos los apóstoles'] Pablo quiera repetir la referencia precedente a los Doce»[86]. Si lo hubiera querido hacer, ¿no hubiese sido de esperar que Pablo hubiese añadido aquí alguna especificación? También J. Murphy-O'Connor considera que con la expresión «todos los apóstoles» se designa solamente al colegio apostólico de los Doce. Pero con esta repetición, según él, Pablo no intenta alargar la lista de testigos, sino introducir un concepto menos rígido de «los Doce» que le permitiera atribuirse a sí mismo la autoridad apostólica[87]. Pero si nos atenemos a los diferentes grupos nombrados y a la conclusión del pasaje, hemos de reconocer que la finalidad de esta lista no es reclamar la autoridad apostólica para sí mismo, sino destacar la unanimidad de los predicadores del anuncio evangélico.

---

[85] Entre otros, E.-B. Allo, *Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens* (EtB), Paris [2]1956, 392s.397; A. Robertson-A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC), Edinburgh [2]1978, 338.

[86] C.K. Barrett, *First Corinthians*, 343.

[87] J. Murphy-O'Connor, «Tradition and Redaction in 1 Cor 15:3-7»: CBQ 43 (1981) 589.

La mayoría de los estudiosos prefiere considerar el término «apóstol» en sentido lato, como sinónimo de «enviado, misionero». Con este sentido lo tenemos, por ejemplo, en Hch 14,4.14, donde Pablo y Bernabé son designados «apóstoles». Es más, el mismo Pablo atribuirá el nombre de «apóstol» a colaboradores suyos (2 Cor 8,23; Flp 2,25), por tanto nada impide aquí entender la expresión «todos los apóstoles» como designación de «un círculo de seguidores de Jesús difícil de precisar, pero más amplio que el círculo de los Doce»[88]. De esta forma se consigue ampliar el grupo beneficiario de la aparición, evitando así la repetición que implicaría una nueva aparición a los Doce. Se trataría, pues, de una aparición a un grupo abierto de misioneros cristianos. De variante de esta interpretación se podría catalogar la de quienes, sin identificar el grupo con los Doce, amplían con ciertas restricciones el círculo de los destinatarios de la aparición.

En efecto, algunos estudiosos, como H. Lietzmann, rechazan dar al término «apóstol» el sentido de «misionero», porque implica alargar excesivamente el grupo. Para él, los *apostóloi pántes* son un círculo de discípulos de Jesús más amplio que el grupo de los Doce, pero estrictamente limitado[89]. Los defensores de esta interpretación apelan a que el mismo Pablo usa en ocasiones el término «apóstol» para designar a personas que no pertenecen al grupo de los Doce. Así lo han querido ver algunos estudiosos en la carta a los Gálatas, donde parece ser usado para Santiago en el mismo sentido que se emplea para Pedro y Juan[90]. Esto hace suponer a C.K. Barrett, que en 1 Cor 15,7, Pablo «usa la palabra 'apóstol' en

[88] J. Caba, *Resucitó Cristo, mi esperanza. Estudio exegético* (BAC 475), Madrid 1986, 115. Cf. también J. Hering, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT 7), Paris-Neuchatel 1949, 136; C.K. Barrett, *First Corinthians*, 343; G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 732.

[89] H. Lietzmann, *An die Korinther* I/II (HNT 9), Tübingen [5]1969, 77-78.

[90] Cf. Ga 1,17-19; 2,9. Cf. G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 732.

su sentido habitual (cf. 12,28) refiriéndose a un grupo de misioneros más amplio de los Doce pero no ilimitado»[91]. Algunos estudiosos llegan a mayor concreción: «Tal aparición —escribe G.D. Fee— habría incluido a Pedro, los Doce y Santiago, más un amplio grupo conocido como apóstoles»[92]. Pese a que algunos, como H. Conzelmann, consideran «discutible que Santiago sea designado apóstol en Ga 1,19»[93], quizá no sea esa la objeción más grave que se puede poner a esta hipótesis[94]. La mayor objeción es probablemente que la aparición de Jesús que resulta de dar aquí a «apóstol» este significado es más enigmática que el enigma que pretende resolver.

Saliéndose de caminos trillados, P. Winter ha sugerido que Pablo unió, o mejor, yuxtapuso dos tradiciones diferentes: una referida al apóstol Pedro, y la otra a Santiago, según atribuyeran la preeminencia a uno o a otro de estos apóstoles. Ambas tradiciones tenían en común que recogían tres grupos de apariciones que iban siempre in crescendo: Pedro-los Doce-más de quinientos hermanos; Santiago-los Doce-todos los hermanos[95]. Respecto a esta hipótesis, hay que comenzar diciendo que no cuenta con el respaldo de ninguna variante textual. A lo que hay que añadir inmediatamente que

---

[91] C.K. Barrett, *First Corinthians*, 343.

[92] G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 732.

[93] H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 1969, 305, nota 91. Y remite a W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt*: *Eine historische Untersuchung*, Göttingen1961, 54; G. Klein, *Die zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*, Göttingen 1961, 46, nota 190. En contra, en cambio, G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 731, nota 91: «Es casi imposible evitar la lectura natural de Ga 1,19, según la cual Pablo pretende incluir a Santiago entre los apóstoles, cualquiera que fuera el número completo de ellos». Igualmente, K.H. Rengstorf, «apóstolos»: TDNT 1 (1964) 422: «Un círculo más amplio (que incluye a Santiago, el hermano del Señor) es mencionado en 1 Cor 15,7».

[94] A. Robertson-A. Plummer, *First Corinthians*, 338: «Es improbable que aquí Pablo piense en Santiago como un apóstol en el sentido lato, una idea muy extraña al contexto».

[95] Cf. P. Winter, «I Corinthians XV 3b-7»: NT 2 (1958) 144-149.

ningún otro escrito del Nuevo Testamento nos proporciona indicio alguno de esa otra tradición que supone P. Winter. Aunque es verdad que el apócrifo *Evangelio a los Hebreos* menciona la aparición del resucitado a Santiago, en absoluto se considera este dato un signo de preeminencia en el apostolado, ni siquiera se dice que fuese la primera[96]. Finalmente, la razón que ofrece Winter para justificar el que esta aparición esté ausente de los relatos de las apariciones del Resucitado en los sinópticos parece más producto de la imaginación que resultado del estudio del texto: «La historia de la aparición a Santiago era un duplicado de la historia de la aparición de Jesús a Pedro»[97]. Una observación atenta del texto ofrece indicios que apuntan en una dirección muy distinta a la de un duplicado; si nos atenemos al valor cronológico que poseen las partículas adverbiales con que Pablo introduce cada aparición (*eita, épeita*), más bien parece que el Apóstol está aludiendo a dos apariciones distintas, ocurridas en momentos distintos.

Tras esta breve reseña de explicaciones a la anomalía que entraña esta aparición a «todos los apóstoles», ofrecemos nosotros la explicación de la misma por mala traducción del original arameo escrito por Pablo. Recuérdese que al dativo objeto indirecto griego corresponde en arameo la preposición lamed, prefijada a la palabra siguiente. En este caso el original arameo del inciso de Pablo decía: *'ahar leshelihayya' cola'*. El traductor interpretó el lamed como preposición de dativo, y de ello resultó el griego que poseemos: *tois apostólois pásin*, «a todos los apóstoles».

Ahora bien, entre los muchos valores de la preposición lamed se cuenta también el de «según, como». Así, en Esd 6,17 leemos: «Ofrecieron machos cabríos doce, como el número de las doce tribus de Israel (*leminyan shibtê yisra'el*)». Éste era, en realidad,

---

[96] Cf. Jerónimo, *De viris ill. 2*. El texto dice: «Mas el Señor, cuando dio la sábana al siervo del sacerdote, fue a Santiago y se le apareció».

[97] P. Winter, «I Corinthians XV 3b-7», 149.

el valor que tenía la preposición lamed en este inciso de 1 Cor 15,7. Traduciendo ahora el original arameo de acuerdo con él, el Apóstol decía:

> «Después, como a los apóstoles todos, en último lugar de todos, como al abortivo, se apareció también a mí».

Por tanto, en el original semítico Pablo no hablaba de una aparición a todos los apóstoles después de haber enumerado una aparición a los Doce. Lo que ocurre es que la referencia a la aparición que tuvo él en el camino de Damasco está precedida de una extensa introducción. Y en esta introducción lo que expresa con cierta solemnidad Pablo lo había dicho ya al comienzo del capítulo noveno de esta misma carta: «¿No soy yo apóstol? ¿No he visto a nuestro Señor Jesús? ».

c) Un extraño atesorar (2 Cor 12,14)

En 1 Cor 9, Pablo dedica una buena porción de versículos, redactados con verdadero calor, para decir que él no usará del derecho que concedió el Señor Jesús a los predicadores del Evangelio de vivir del Evangelio. En el capítulo 11 de 2 Cor insiste con no menor energía en apoyar y reafirmar esta postura suya. En 2 Cor 12,14, al referirse a la tercera visita que piensa hacer a la capital de Acaya, el Apóstol repite su resolución de no ser gravoso a sus fieles de Corinto.

El texto griego de este versículo dice así:

> *idoú tríton touto hetoímos ékho eltheín prós hymás, kaí ou katanarkéso. ou gár zetó ta hymón allá hymás. ou gár opheílei ta tékna tois goneúsin thesaurízein allá hoi goneís toís téknois*

He aquí la traducción española de la Biblia de Jerusalén:

> «Mirad, es la tercera vez que estoy a punto de ir a vosotros, y no os seré gravoso, pues no busco vuestras cosas sino a vosotros. Efectivamente, no corresponde a los hijos atesorar (*thêsaurízein*) para los padres, sino los padres atesorar para los hijos».

La razón que Pablo esgrime para no serles gravoso es perfectamente razonable: le interesan sus personas, no sus bienes. Pero lo que ya no resulta tan razonable es que el Apóstol apele a una ley que parece contradecir el modo de proceder que trata de defender: que no son los hijos los que deben atesorar para los padres, sino los padres los que deben hacerlo para sus hijos. Es evidente que Pablo se refiere aquí a hijos pequeños. La extrañeza que provoca la apelación a esta ley no se debe a la ley como tal; lo verdaderamente extraño es la ausencia de conexión lógica entre su razonamiento y la ley a la que apela.

La cultura antigua tiene conocimiento de tal ley, que por otra parte es de sentido común. En Plutarco tenemos testimonio de ella: «Alguno dirá: 'Pero ellos preservan y atesoran (*thêsaurízousin*) sus bienes para los hijos y los herederos'»[98]. Y sin usar el verbo *thêsaurízein*, Filón conserva una ilustración de ella: *nómos physeos esti kleronomeísthai goneís hypó paídon allá mé toútous kleronomeín* («La ley de la naturaleza es que los padres sean heredados por los hijos y no que ellos hereden a éstos»)[99].

¿Qué tiene, pues, de extraño que Pablo apele a esta «ley de la naturaleza»? Sencillamente, que la ley contradice lo que Pablo quiere afirmar. Pablo considera a los cristianos de Corinto como hijos suyos y, por tanto, a sí mismo como su padre. Y lo que pretende

---

[98] Plutarco, *Sobre el amor a la riqueza*, 526 A. Citado por H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief* (KEK), Göttingen [9]1924, 399.

[99] Filón, *Vit. Mosis* II, 245. Citado por R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen [10]1976, 235-236.

razonar para llevarles a aceptar su inquebrantable decisión de no serles gravoso es que no deben ellos gastar su dinero en alimentarle a él y a su equipo de colaboradores. Si los cristianos de Corinto gastasen parte de su dinero para mantener a Pablo y los suyos, lo que harían no sería atesorar, sino reducir sus ahorros, gastar. Pero no es esto lo que dice el texto griego, del cual acabamos de dar una traducción literal. Lo que el griego dice carece realmente de sentido[100]. A este respecto es curioso lo que encontramos en el gran comentario de E.-B. Allo. Su traducción del texto dice así: «Porque yo no busco lo que os pertenece, sino a vosotros mismos; pues no es el deber de los hijos atesorar para los padres, sino el de los padres para los hijos»; en cambio, en el breve comentario que hace al versículo, en el que no señala ninguna anomalía ni extrañeza, leemos: «Es normal que algunos padres, cuando pueden hacerlo, *gasten* dinero por el bien de los hijos, más bien que lo contrario»[101].

Algo parecido tenemos en el comentario de Ph.E. Hughes. Resulta evidente el contraste entre la traducción de *tois goneúsin thesaurízein*, «atesorar para los padres», y el comentario: «Es un deber de los padres proveer para sus hijos, no al revés, y yo soy vuestro padre en el Evangelio; por tanto yo haré el gasto... »[102]. Y más tarde se ratifica en esa interpretación al explicar la imagen del

[100] No caer en la cuenta de ello lleva a algunos autores a situaciones pintorescas. Es el caso de F. Lang, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen [16]1986, 353, que escribe: «El aplica el dicho del 'atesorar de los padres para los hijos' a su relación con los corintios». Si Pablo, como padre, atesorase para sus hijos, los corintios deberían correr con los gastos de su estancia, algo que quiere evitar a toda costa. Como el mismo F. Lang dice después, Pablo «no sólo está dispuesto a evitar los costes a la comunidad, sino a ofrecerse por su salvación».

[101] E.-B. Allo, *Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens* (EtB), Paris [2]1956, 326s. Otros autores dan la misma traducción de Allo, y tampoco reparan en la anomalía que resulta. Véase entre otros V.P. Furnish, *II Corinthians* (AncB 32A), Garden City 1984, 557-558; W. De Boor, *Der zweite Brief an die Korinther* (WS), Wuppertal 1978, 241; H. Lietzmann, *An die Korinther*, 158.

[102] Ph.E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (NICNT) Grand Rapids 1962, 462.

padre: «Él prefiere y elige ejercitar el privilegio de un padre, que es movido por amor *a dar su patrimonio* y a sí mismo por sus hijos... Este es un amor caro, pero corre con el coste 'muy gustoso', estando dispuesto no sólo a gastar, sino incluso a desgastarse totalmente por sus vidas»[103].

Esta extrañeza del verbo griego «atesorar» en este pasaje de Pablo tiene a nuestro juicio una explicación fácil: se trata de una mala traducción de un piel/pael privativo. El piel «denominativo» —escribe P. Joüon— tiene a veces sentido «privativo»; así de *shoresh*, «raíz», se deriva el piel *sheres*, «quitar la raíz, arrancar»[104]. Pero este piel privativo ha sido puesto de relieve de manera especial en los estudios que a partir de los años cincuenta se han hecho de los textos hebreos, principalmente poéticos, a la luz de las lenguas más hermanas, el fenicio y el ugarítico.

Para que se entienda bien qué es este piel privativo nada mejor que ofrecer un ejemplo. El piel hebreo *kissáh*, significa normalmente «cubrir»; así, Is 11,9 dice: «Porque llena está la tierra de conocimiento de Yahvé, como las aguas cubren el mar (*kammayim layyam mekassim*)». Pero en Job 36, 30 el perfecto de este mismo piel está utilizado como privativo, es decir, con el significado contrario a «cubrir», que es «descubrir». Dice así el texto: «He aquí que el Altísimo derrama su luz y descubre las raíces (= los fondos) del mar (*wesharshe hyyam kissah*)»[105].

---

[103] Ph.E. Hughes, *Second Corinthians*, 463. Cf. F. Lang, *Die Briefe an die Korinther*, 353. Sobre «atesorar» no dice nada, ni cae en la cuenta, aunque aparece el contraste entre la traducción (Schätze sammeln) y el comentario donde se alude a que «Paulus ist nicht nur bereit, der Gemeinde Kosten zu ersparen». Cf. también R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, 235-236; C. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 8), Berlin 1989, 253-254.

[104] P. Joüon, *Grammaire de l'hebreu biblique*, Rome 1923, § 52d.

[105] Esta es la traducción que ofrece A.C.M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar* (BibOr 22), Rome 1969, 128s.

En arameo bíblico existe el sustantivo *ginza'*, de origen persa, que significa «tesoro»; pero no aparece un verbo de la misma raíz que signifique «atesorar». En los textos arameos egipcios con el significado de «tesoro», aparece el sustantivo *'ôsara'*. En hebreo bíblico y postbíblico, encontramos el sustantivo *'ôsar* «tesoro», y el verbo *'esar*, «atesorar»; para el hebreo postbíblico los diccionarios señalan la existencia de la forma piel. Estos dos mismos sustantivo y verbo aparecen en arameo judeopalestinense y cristianopalestinense, pero no aparecen ni en arameo bíblico ni en los textos arameos palestinenses editados por Fitzmyer-Harrington. El diccionario de M. Jastrow señala para el verbo arameo *'esar* las formas pael y su pasiva etpaal, «atesorar» y «ser atesorado»; y este pael, usado como privativo, significará lo contrario de «atesorar, ahorrar», es decir, «gastar».

Pero aquí es preciso tener en cuenta una peculiaridad sintáctica del arameo bíblico, sobre la cual llamó la atención W.F. Stinespring hace ya bastantes años. Se trata del hecho de que, con frecuencia, en los textos arameos del Antiguo Testamento los infinitivos activos tienen significación pasiva; y nosotros añadiríamos, o reflexiva[106]. He aquí un caso en que Stinespring hace ver el hecho sintáctico que expone: «En Dn 3,2, la Revised Standard Version traduce: 'Then King Nebuchadnezzar sent *to assemble* [*lemiknash*]… all the officials of the provinces to come to the dedication of the image…'. En cambio, yo traduciría: 'Then King Nebuchadnezzar sent word [*shelah*] for … all the officials of the provinces *to be assembled* to come to the dedication of the image…' [Trasladada al castellano esta versión dice: 'Entonces el rey Nabucodonosor envió (*shelah*) palabra (= dio orden) para que … todos los oficiales de las provincias *se reuniesen* para venir a la dedicación de la

[106] W.F. Stinespring, «The Active Infinitive with Passiv Meaning in Biblical Aramaic»: JBL 81 (1962) 391-394.

estatua']. A mi juicio la validez de esta traducción es demostrada por el versículo que sigue inmediatamente, en el cual el hecho de la realización de la orden del rey está expresado mediante un verbo principal pasivo/reflexivo [participio de etpaal]».

La extrañeza del verbo griego *thesaurízein* en este contexto desaparece leyendo tras él un infinitivo arameo de la forma pael de *'esar*, usado como privativo y no con valor activo, sino reflexivo, «gastarse». Según esto el original arameo de Pablo decía:

> «Porque no tienen obligación los hijos de gastarse por sus padres, sino los padres por los hijos».

En el versículo siguiente el Apóstol usa dos veces el verbo griego que significa «gastar», *dapanáo*. Tenían razón, por tanto, E.-B. Allo y Ph.E. Hughes al decir que el sentido que exige la lógica del texto es más bien lo contrario de lo que dice. Es evidente que el «gastarse» de Pablo por los corintios incluye el no serles gravoso; pero este «gastarse y aún más, su desgastarse implica mucho más que el dinero»[107].

[107] J. Lambrecht, *Second Corinthians* (SP 8), Collegeville 1999, 213.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

Allo, E.-B., *Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens* (EtB), Paris [2]1956.

Barclay, W., «A Comparison of Paul's Missionary Preaching and Preaching to the Church», en W.W. Gasque-R.P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce,* Exeter 1971, 165-173.

Barrett, C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (BTNC), London 1968.

Becker, J., *Pablo, el apóstol de los paganos* (BEB 83), trad. por M. Olasagasti Gaztelumendi, Salamanca 1996.

Benoit, P., *L'Église et Israel* (Flèche, 7), Paris 1969.

Blank, J., *Paulus und Jesus. Eine theologische Grandlegung* (SANT 18), München 1968.

Boman, T., *Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde,* Göttingen 1967.

Bornkamm, G., *Paulus,* Stuttgart 1969.

Bruce, F.F., *The Book of the Acts* (NIC), Grand Rapids, [8]1971.

Bultmann, R., *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen [10]1976.

Cambier, J., «Connaissance charnelle et spirituelle du Christ dans 2 Co 5,16», en *Littérature et Théologie Pauliniennes* (RechBib 5), Bruges 1960, 72-92.

Cambier, J., «Paul (vie et doctrine de Saint)»: DBS 7 (1962) 279-387.

Carrón Pérez J.-García Pérez, J.M., *Cuándo fueron escritos los evangelios. El testimonio de san Pablo* (SSNT 7), Madrid 2001.

Carrón, J., «Los adversarios de Pablo en 2 Corintios»: EstB 57 (1999) 163-187.

Cerfaux, L., *Itinerario espiritual de San Pablo*, Barcelona 1968.

Collange, J.-F., *Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2 Cor 2:14-7:4* (SNTSMS, 18), Cambridge 1972.

Conzelmann, H., *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 1969.

Cranfield, C.E.B., *A Critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), I, Edinburgh 1975.

Davies, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism*, London ²1955.

Deissmann, A., *St. Paul. A Study in social and Religious History*, trans. by L.R.M. Strachan, Eugen 1912.

Doeve, J.W., «Paulus der Pharisäer und Galater 1,13-15»: NT 6 (1963) 170-181.

Dungan, D.L., *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, Oxford 1971.

Dunn, J.D.G., *Romans 1-8* (WBC 38A) Dallas 1988.

Fee, G.D., *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids 1987.

Fitzmyer, J.A., «Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus' Sayings in the New Testament», en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BEThL 40), Gembloux 1975, 73-102.

Fitzmyer, J.A., *Romans* (AnBib 33), New York 1993.

Fitzmyer, J.A., «Problems of the Semitic Background of the New Testament», en J.M. O'Brien-F.L. Horton, *The Yahweh/Baal Confrontation and Other Studies in Biblical Literature and Archaeology. When Religions Collide* (SBECh 35), Lewiston 1995, 80-93.

Fitzmyer, J.A., *The Semitic Background of theNew Testament*, Grand Rapids 1997.

García Pérez, J.M., *La catequesis más consoladora de san Pablo. Las luminosas oscuridades de 1Cor 15* (SSNT 10), Madrid 2002.

Georgi, D., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Hamburg 1965.

Grelot, P., «Semitismes»: DBS 12 (1996) 333-424.

Hengel, M., *Il Paolo precristiano* (SB 100), trad. di G. Pontoglio, Brescia 1992.

Hengel, M.-Schwemer, A.M., *Paul Between Damascus and Antioch. The Unknown Years,* trans. by J. Borden, Louisville 1997.

Hering, J., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT 7), Paris-Neuchatel 1949.

Herranz, M., «El proceso ante el Sanhedrín y el ministerio público de Jesús. I: El móvil de la acción judicial judía»: EstB 34 (1975) 33-111.

Houlden, J.H., *Paul's Letters from Prison* (PNTC), Harmondsworth 1970.

Hughes, Ph.E., *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (NICNT),Grand Rapids 1962.

Jeremias, J., *Jérusalem au temps de Jésus*, trad. de J. Le Moyne, Paris, 1967.

Jewett, R., «The Agitators and the Galatian Congregation»: NTS 17 (1970-71) 198-212.

Kilpatrick, G.D., «Galatians 1,18, HISTORESAI KEPHAN», en *New Testament Essays. Studies in Memory of T.W. Manson,* Manchester 1959, 144-150.

Kuss, O., *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche,* Regensburg 1971.

Lagrange, M.-J., *Épître aux Romains* (EtB), Paris 1950.

Lambrecht, J., *Second Corinthians* (SP 8), Collegeville 1999.

Lang, F., *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen [16]1986.

Legasse, S., *Paul apôtre. Essai de biographie critique,* Québec 1991.
Lietaert Peerbolte, L.J., *Paolo il Missionario. Alle origini della missione cristiana,* trad. di F. Iodice, Cinisello Balsamo 2006.
Lietzmann, H., *An die Korinther* I/II (HNT 9), Tübingen [5]1969.
Lyonnet, S., *Les épîtres de Saint Paul aux Galates, aux Romains* (La Sainte Bible), Paris [3]1966.
Murphy-O'Connor, J. «Philippiens (Épître aux)»: DBS 7 (1965), 1211-1216.
Murphy-O'Connor, J., *Paul. A Critical Life,* Oxford 1996.
Nägeli, M., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Göttingen 1905.
Orchard, J.B., «Thessalonians and the Synoptic Gospels»: Bib 19 (1938) 19-42.
Pesch, R., *Römerbrief* (NEB), Würzburg 1983.
Riesner, R., *Paul's Early Period. Cronology, Mission Strategy, Theology,* trans. by D. Stott, Grand Rapids 1998.
Ricciotti, G., *Pablo Apóstol*, trad. de X. Zubiri, Madrid, [2]1950.
Riesenfeld, H., «Le langage parabolique dans les épîtres de Saint Paul», en *Littérature et théologie Pauliniennes* (RechBib 5), Bruges 1960, 47-59.
Rigaux, B., *Saint Paul et ses lettres. État de la question* (SNS 2), Paris-Bruges 1962.
Robertson, A.-Plummer, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC), Edinburgh [2]1978.
Sass, G., «Zur Bedeutung von *doûlos* bei Paulus», ZNW 40 (1941) 24-39.
Schlier, H., *Der Römerbrief* (HThKNT VI), Freiburg-Basel-Wien 1977.
Schmidt, H.W., *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Berlin 1966.
Schmithals, W., *Das kirchliche Apostelamt*: *Eine historische Untersuchung*, Göttingen1961.

Schmithals, W., *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg 1965.
Schütz, J.H., *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (SNTSMS, 26), Cambridge 1975.
Schweitzer, A., *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen 1911.
Spörlein, B., *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu I Kor 15* (BU 7), Regensburg 1971.
Stanley, D.M., «Pauline Allusions to the Sayings of Jesus»: CBQ 23 (1961) 26-39.
Stendahl, K., *Paul among Jesus and Gentiles*, Philadelphia 1976.
Stuhlmacher, P., *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen 1989.
V. P. Furnish, *II Corinthians* (AncB 32A), Garden City 1984.
Van Unnik, W.C., «Aramaisms in Paul», en *Sparsa Collecta. Part One: Evangelia. Paulina. Acta* (NT.S 29), Leiden 1973, 129-143.
Van Unnik, W.C., «Tarsus or Jerusalem. The City of Paul's Youth», en *Sparsa Collecta. Part One: Evangelia. Paulina. Acta* (NT.S 29), Leiden 1973, 259-320.
Vanhoye, A., *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2* (LeDiv 58), Paris 1969.
W. De Boor, *Der zweite Brief an die Korinther* (WS), Wuppertal 1978.
Wendland, H.D., *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen [12]1968.
Wendland, P., *Die hellenistische-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen*, Tübingen 1912.
Whiteley, D.E.H., *The Theology of S. Paul*, Philadelphia [4]1972.
Wilckens, U., *Der Brief an die Römer* I (EKK), Neukirchen-Vluyn 1978.
Wolff, C., *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 8), Berlin 1989.
Zeller, D., *Der Brief an die Römer* (RNT), Regensburg 1985.

Precedido por las recientes catequesis de Benedicto XVI sobre san Pablo, el presente volumen nos ofrece una excelente introducción al estudio científico de la personalidad del Apóstol, tomando inspiración en las cartas que afortunadamente nos dejó. En sus páginas respiramos y vivimos el espíritu y la realidad concreta de la vida de san Pablo, y nos proporcionan momentos de verdadero descanso.

El autor, uno de los mejores biblistas españoles, presenta así una obra de divulgación pensada para un amplio círculo de lectores, pero con la profundidad propia del complejo mundo de la exégesis bíblica. De su lectura se podrán beneficiar tanto los predicadores o catequistas como cualquier cristiano que quiera dejarse tocar por la persona de Pablo.

ISBN: 978-84-9920-754-4

ENCUENTRO

BIOGRAFÍAS

www.ediciones-encuentro.es